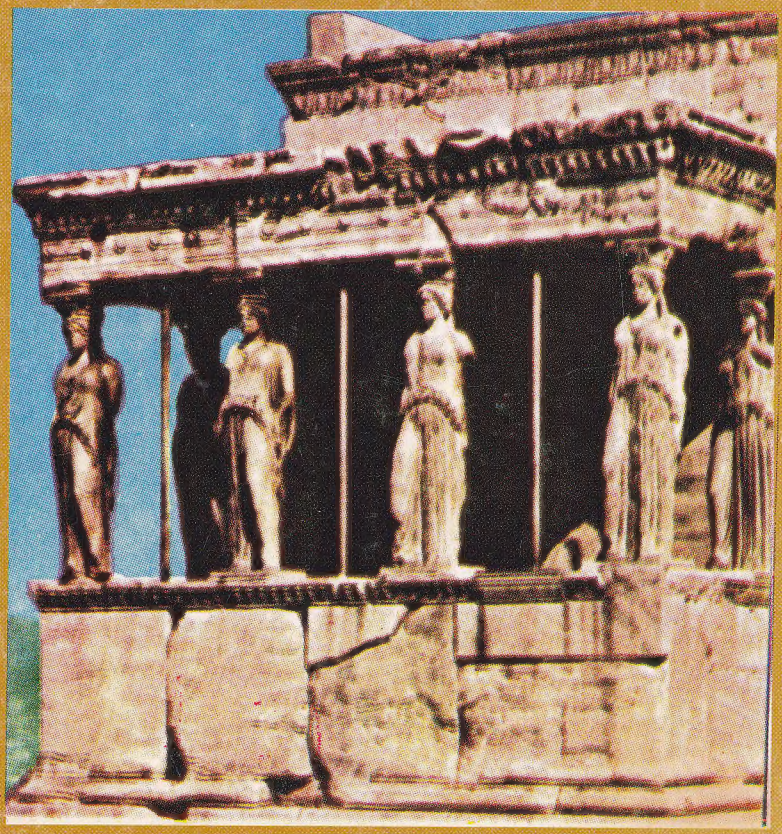
WILHELM WINDELBAND

# ISTORIA FILOSOFIEI GRECEȘTI



MOLDOVA

WILHELM WINDELBAND

# ISTORIA FILOSOFIEI GRECEŞTI

I.S.B.N: 973-572-025-6

**WILHELM WINDELBAND**

# ISTORIA FILOSOFIEI GRECEŞTI

Traducere de: *Tudor D. Ştefănescu*

Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de *Anton Adămuţ*

Editura MOLDOVA

© Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin *Editurii Moldova* Iaşi - România.

# Ruşinea şi vinovăţia spiritului grec

Asemenea evreilor sunt şi grecii un popor ales. Dar în ordinea omenescului, şi apoi a livrescului, alegerea este decompensată de vină şi apoi de ruşine. Ambele seminţii alese se vor ruga viţelului de aur. Una până îl va dărâma, cealaltă până îl va reconstrui mereu şi mereu. Existenţa celor două popoare este o pedeapsă desfăşurată între vină şi ruşine. Actul alegerii introduce o dimensiune ontologică pe care îi vine greu onticului să o suporte. De aceea, periodic, dar şi metodic, alegerea este repudiată. Ciclicitatea refuzului se insinuează într-un spaţiu şi devine mod de existenţă. Raţiunea face loc iraţionalului ca număr sau ca fel de a fi. E prea mult Dumnezeu în om pentru ca omul să poată suporta. Prea mult zeu în omenesc, în diferenţialul divin care-şi caută orizontul cultural. Plasat între extreme, grecului îi rămâne acţiunea unei aşteptări pe care nu întârzie să o tehnicizeze prin faptă. Moştenitori dezmoşteniţi, grecii se re-caută în Homer, străduindu-se să afle acolo o religie. Din acest motiv doar vorbim de o religie homerică.

La sfârşitul primului capitol din *Grecii şi iraţionalul*, E.R. Dodds stabileşte o diferenţă între „cultura ruşinii" şi „cultura vinovăţiei" şi arată caracterul descriptiv al celor două atitudini, precum şi dimensiunea lor relativă (E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, Bucureşti, pp. 47-85). Speculative par distincţiile doar la o a doua vedere, în realitate ele sunt constitutive spiritului grec. E o ierarhie între ruşine şi vinăvăţie, una structurată printr-o consecinţă a intervenţiei zeului. Se ştie că la greci divinitatea (mai ales la Platon) e lipsită de afect. Ea nu poate iubi nici orizontal (între zei), nici printr-o verticalitate care cade (zei-oameni). Dacă zeul ar iubi atunci limita ar fi caracteristica lui. Limita şi lipsa, pentru că iubirea e tendinţă spre ceva lipsind, e o incompletitudine. Zeul nu poate iubi pentru că nu-i lipseşte nimic. Exersită în actul iubirii-posesiunii un simplu act fiziologic. E drept, o fiziologie divină, căci rezultatul iubirii lui este

tot un zeu sau, în cel mai rău caz, un semizeu, un titan. La fel nu poate fi zeul filosof (iubitor de înţelepciune). Dacă zeul ar iubi înţelepciunea ar recunoaşte imperfecţia lui. Pitagora lămureşte definitiv chestiunea: numai zeul este înţelept; omul poate fi, cel mult, iubitor de înţelepciune. Zeul nu-şi doreşte ceea ce are. În el, ca structură singular-generatoare, nu aflăm nici lipsa, nici imperfecţia, nici ruşinea şi nici vinovăţia. Putinţă totală din partea zeului, reciprocă negativă dincolo. Neputinţa e semnul omului, faptul de a fi vulnerabil. Zeul grecilor nu este însă o putere malefică, un *genium malignum*, ca la Descartes, sau un zeu care se ascunde. Nu! Zeul e la început copleşitor, e tiranic. Nu întâmplător prima perioadă a filosofiei greceşti începe cu declinul regimurilor „tiranice", în colonii (secolele VII-VI) şi abia apoi, în secolul V, ajunge la strălucirea din Atena clasică (Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Ed. Univers, Bucureşti, 1979, pp. 24-25). Copleşind creatura, Zeul îi interzice în mod necesar depăşirea propriei condiţii. Zeul e resentimentar, e invidios, devine constant cinic şi gelos. Ideea apare la Herodot, la Homer în *Iliada* 24, şi în toată tragedia greacă. Asta numesc grecii *phthonos*, sau gelozie a zeilor, despre care venerabilul Eschil scria în *Agamemnon* 750 că este o „străveche doctrină" (E.R. Dodds, *op. cit.*, cap. II: „De la cultura ruşinii la cultura vinovăţiei"; sau, în literatura autohtonă, Aram M. Frenkian, *Gelozia zeilor la vechii greci*, M.O.I.S., Bucureşti, 1945). Herodot ne spune că zeitatea este „pizmaşă şi plină de tulburare", iar Ahile, după ce îl învinge pe Hector, afirmă că soarta oamenilor este durerea, şi faţă de durerea omenilor zeii sunt nepăsători. Eroul homeric, şi eroul grec în genere, poate fi celebru, niciodată însă fericit. Destinul e implacabil iar zeul, de o suspectă bunăvoinţă, ajută celui care singur îşi provoacă nenorocirile. Este cazul lui Oedip, al lui Agamemnon, al Antigonei. Într-un fragment al *Odiseii,* Calipso nu se sfieşte să afirme că zeii sunt cele mai geloase fiinţe de pe lume şi invidia lor loveşte şi cea mai mică fărâmă de fericire. Din ruşine, din vinovăţie, din a lor sau din a oamenilor? Iată spectrul existenţial al Olimpului şi al Eladei.

Homer, tragicii, Platon, şi odată cu ei grecii, vorbesc, cu o omenească neînţelegere, de gelozia şi invidia zeilor. Cum poate fi bunătatea ne-bună? Zeul este fericit, omul chinuit, fericirea este constanta divinităţii şi relativul este al omului. Un om îndelung fericit este un atentat la fericirea zeului. Nu poate omul împărtăşi fericirea zeului. De aceea e om şi nu i se cuvin ambrozia şi nectarul. Primitivă sau nu, concepţia grecilor, şi nu numai a lor, este legată de

alimentaţie. Dacă omul s-ar hrăni cu ambrozie şi nectar ar deveni nemuritor (Aram. M. Frenkian, *op. cit.*, p. 5). Să fie oare nemurirea apanajul unei simple diete? În Eden se interzice roada unui pom ca dietă a cunoştinţei binelui şi răului. Similitudinea este simptomatică. Dacă veţi mânca ambrozie şi veţi bea nectar, asemenea zeilor cu toţii veţi fi. Diavolul ispiteşte femeia cu vorbele: când veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul (*Geneza*, 3, 4-5).

Zeul (Zeus) se scuză, îl dă exemplu de neascultare pe Egist, se dezice. Dar nu este aceasta nici măcar un moment de slăbiciune. E un cinism declarat. Ahile îl acuză pe Zeus de lipsă de calcul (*Iliada*, cântul XXIV) când din cele două butoaie de la poarta palatului său trimite, la întâmplare, nenorocirile în lume. Hazardul devine legea zeului şi pentru om ea este destin (*Moira*). Totul e o problemă de măsură *(metretica)*, una care trebuie păstrată în raport cu zeul. Prea mult succes conduce la *koros* şi de aici la *hybris*. E o dimensiune etică în această succesiune pentru că prin *koros* omul capătă o prea mare suficienţă în raport cu sine care îl conduce la aroganţa cu gândul, cu fapta, cu vorba. *Hybris*-ul, ca depăşire a măsurii, devine „răul primordial", iar oamenii ştiu că este periculos să fii fericit (E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 50-51). Laios, regele Tebei, era lipsit de moştenitori. Vrea unul, firesc în ordinea descendenţei omeneşti. Îi cere un fiu lui Apolo. Zeul nu refuză, dar spune ce se va întâmpla dacă va satisface doleanţa regelui. Laios devine imperativ, cere impertinent un fiu. Acum e momentul *hybris*-ului, al aroganţei dusă dincolo de limita umanului şi care deranjează pe zeu. Laios depăşeşte măsura în raport cu zeul şi atunci destinului nu-i rămâne decât să se îndeplinească până la pieirea neamului labdacizilor. Aşa ajută zeul pe acela care îndrăzneşte nemeritat paternitatea. Doar că Laios nu şi-a creat singur nemeritul filial. Vina lui este aceea de a fi ofuscat legea divină pentru a îndeplini legea cetăţii sale blestemate. Blestemului, apoi, nu i-a rămas decât împlinirea, şi blestemul concentrează timpul, nu îl dilată. Aşa se explică de ce întâlnim la greci o mereu constantă şi neamăgitoare „teamă de libertate" *(ibidem*, cap. VIII), inclusiv în perioada raţionalismului clasic, urmat de o reacţie pe măsură care va conduce la universala atomizare elenistă.

Adevărat că odată cu înţelepţii modul de a pune problema se nuanţează, dar schimbarea e mai mult în formă decât în fond. Anaximandru naşte şi piere lucrurile potrivit cu Dreptatea şi cu Nedreptatea. Pentru Heraclit nedreptatea apare atunci când un lucru

îşi depăşeşte limitele fixate de *logos*. La Parmenide zeiţa *Dike* (Dreptatea) împiedică devenirea şi face Realul imobil. Platon, în *Taimaios*, când vorbeşte de mitul creaţiei, ne spune că doar fiindcă este lipsit de invidie Zeul a creat lumea. La fel în *Fedru* ca şi în finalul *Republicii* (mitul lui Er). Platon scoate divinitatea din faptul ei de a fi cauză a geloziei şi îi acordă o generozitate nelimitată. Rezolvă el însă şi problema? De bună seamă că nu. Dar o filosofie mare nu e aceea împotriva căreia nu este nimic de spus, ci aceea care a spus ceva (Ch. Péguy). Aşa cum va pune Aristotel între viciile extreme - invidia şi bucuria de răul altuia - termenul mijlociu *(meson)*. Cât priveşte pe cei trei mari tragici greci relevăm: unitatea lumii, divină şi umană la Eschil, resemnarea la Sofocle şi, în fine, la ultimul poet tragic, negarea acestei unităţi şi armonizarea ei dintr-un punct de vedere mai înalt (Aram M. Frenkian, *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, E.P.L.U., Bucureşti, 1969, p. 261).

Esenţa grecului este tragicul şi el marşează între pedeapsă şi ne-om. În capitolul „Teoria tragicului ca peratologie", în finalul secţiunii a doua, G. Liiceanu spune: Tragicul deci s-ar putea defini: dacă-ţi depăşeşti limitele, eşti pedepsit; dacă nu ţi le depăşeşti, nu eşti om (Gabriel Liiceanu, *Tragicul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 54). Unde nu pătrunde tragicul nu întâlnim înfrângerea şi unde avem victoria, tragicul se înfiinţează cu siguranţă. Tragicul este însă o dimensiune a individualului, aproape o „divinizare a individuaţiei", după expresia lui Nietzsche. Apolo este, la limită, o divinitate etică şi rostul lui e de a rândui eroi învinşi (Prometeu, vinovat pentru o prea mare dragoste de oameni; Oedip, vinovat de o excesivă înţelepciune în faţa Sfinxului). Tragicul apolinic este înfrânt însă de beţia dionisiacă, încât Apolo nu poate trăi fără Dionysos (Fr. Nietzsche, *Naşterea tragediei*, Ed. Pan, Iaşi, 1992, pp. 21-23), după cum apolinicul este forma pură ca moment corectiv, dionisiacul este melodia ca variantă iraţională a conceptului, iar tragedia este simbolul, împăcarea cu esenţa şi consolarea metafizică (G. Liiceanu, *op. cit.*, pp. 159-179).

Când în *Istoria* sa Hegel începe capitolul despre filosofia elenă, prelegerea debutează cu cuvintele: când este vorba de Grecia, oamenii cultivaţi din Europa, şi cu deosebire noi germanii, ne simţim în largul nostru (G.W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 137). Şi continuă, o pagină mai apoi, flatând adânc spiritul teutonic: însă ceea ce ne face să ne simţim la noi acasă când e vorba de greci este faptul că ei şi-au făcut din lumea lor o patrie

proprie; ne leagă de ei spiritul comun al autohtonității *(ibidem,* p. 138). Vrem nu vrem, spusa hegeliană este greu de contestat. Lumea greacă o vede Hegel în continuarea eticului. În *Fenomenologie*, înainte de a deveni „rațiunea care dă legea" conștiința trebuie să fie onestă. Conștiința etică nu se vede în rațiunea care dă legea și care o examinează, pe sine, ci doar *momente* ale ei, momente fără consistență. Revolta individuală a omului se stinge. Omul, ca individ rebel, se reîntoarce la universal în substanța reală a celor două momente în esența spirituală. În abstracție, legea spiritului devine divizibilitatea. Spiritul se dezbină și primește acum dezbinarea sub forma rânduielii divine în comunitate (femeia), și a orânduielii umane în viața publică și stăpânire (bărbatul). Exemplificarea este strâns legată de lumea greacă, de rușine și vinovăție, astfel încât: legea umană primește spiritul ca substanță reală (poporul) și spiritul drept conștiință reală (cetățeanul). I se opune legea divină cu familia (femeia) și guvernarea (stăpânirea și constrângerea). În acest fel substanța etică cuprinde două momente: puterea de stat, sau universalitatea reală, și o esență interioară, adică familia. Familia este nemijlocitul și structura ei este clădită pe intimitatea unei taine. Cel mort este taina familiei. Nu e relația unei contingențe, e universalul. Nu individualul are importanță, ci generalitatea. Nu devenirea celui mort contează, ci ființa lui; nu prezentul, ci destinul familiei. Din acest motiv familia, ca taină, repudiază singularul. Singularul nu poate fi sustras realității sensibile, iar ceea ce poate fi sustras sensibilului și integrat universalului, nu are în vedere pe cel viu ci pe cel mort „care s-a ridicat la liniștea universalității simple". Fiindcă el nu este *real* și *substanțial* decât ca cetățean, de aceea individul singular, întrucât el nu e cetățean și aparține familiei, este numai umbra *ireală* și lipsită de consistență (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Academiei, București, 1965, p. 253). Taina familiei este astfel plasată între legea zilei și dreptul umbrei. Acesta din urmă întemeiază destinul, legea zilei, clipa. Iar destinul este istoria, adică esența constituită a unei familii este dată de morții ei și de aceea cultul morților vine să deschidă istoria (Erwin Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, București, 1985, pp. 163-188). Legea divină capătă putere pentru că are îndărătul ei doar umbre.

Cu stăpânirea începe rânduiala umană. Stăpânirea completează o negativitate. În actul ei se capătă și se practică dreptul individului singular. De aceea universalitatea la care ajunge individul singular este moartea sau ființa pură, adică individul sustras naturii. Altminteri

individul ar rămâne ceva irațional. Așa devine moartea o muncă la greci. Cel decedat își eliberează ființa de acțiunea sa. Mai mult nu poate; nu poate să-și elibereze ființa de acțiunea oricărei individualități lipsite de rațiune (natura). Familia intervine acum pentru desăvârșirea muncii mortului și instituirea cultului. Ea ține departe de el această acțiune a dorinței inconștiente și a esenței abstracte care îl dezonorează, pune în locul acesteia acțiunea ei proprie și încredințează pe cel înrudit sânului pământului, individualității elementare (*ibidem*, p. 254). Prin aceasta legea divină devine completă.

Dacă este imposibilă fără familie, comunitatea este imposibilă și fără guvernare. Vitalitatea comunității este guvernarea și în actul guvernării comunitatea este privită ca individ. Guvernarea este spiritul real reflectat în sine, sinele simplu al întregii substanțe etice (*ibidem*, 255). Prin actul guvernării spiritul se răspândește în comunitate și astfel fiecare individ primește propria sa ființă pentru sine, sinele lui mai adânc. Spiritul își are realitatea în aceste ființe pentru sine, iar familia este elementul acestei realități. Spiritul lucrează astfel asupra întregului. Sentimentul independenței, care ar însemna disocierea întregului, este înlăturat de spirit prin guvernarea realizată ca război. Prin moarte spiritul nu vrea dizolvarea formei existenței, ci urmărește introducerea imposibilității putinței individului de a cădea din existența etică în cea naturală și a menține astfel sinele conștiinței sale în libertate. Tripticul este deci: guvernare - război - putere negativă. În el apare relația etică a bărbatului și a femeii ca frate și soră. Familia adică, structurată în ordine divină, cuprinde trei raporturi esențiale: soț-soție, părinți-copii, frate-soră.

Primul raport e cunoașterea recunoașterii reciproce. Relația este nemijlocită recunoaștere de sine a unei conștiințe în alta. O asemenea recunoaștere nu este însă una etică, ci doar una naturală. Realitatea imaginii este în altceva decât în ea însăși, este în copil. Conținutul ei real este copilul și în relația soț-soție dispare, se pierde. Părinții își au permanența în copii, generațiile în popor. Prima relație se reîntoarce astfel în sine.

Al doilea raport (părinți - copii) este întemeiat pe sentimentul pietății reciproce. Părinții se raportează la copii; conștiința realității lor își pierde valabilitatea raportată la sine. Conștiința realității lor e doar în altul, în copil. Copilul capătă astfel propria sa ființă pentru sine care nu se reîntoarce în părinte, acesta din urmă nu o recapătă și îi rămâne, deși proprie, o realitate străină. Pentru copil pietatea se

manifestă în emoţia de a-şi vedea devenirea atârnând de altcineva: sinea lui este sinele cuiva care dispare. Se separă de fiinţa părinţilor şi separarea este despărţire în care originea se stinge.

Primele două relaţii rămân cumva suspendate într-o anume indeterminare. Relaţia pură este aceea dintre frate şi soră. Este relaţia neamestecată. Îi uneşte sângele care şi-a aflat în ei echilibrul şi odihna. Sunt independenţi pentru că nu şi-au dat unul altuia viaţă, nu se doresc unul pe celălalt. Femeia, ca mamă, fiică sau soră, poartă esenţa etică în sine şi nu o face pe linie naturală. Femeia, ca soţie şi mamă, sustrage, în faptul familiei, ceva din divinitate (de aici zeii protectori ai familiei: penaţii).

Legea familiei o vede femeia în universal, în femeie şi fiică, nu în cutare sau cutare bărbat. Bărbatul este structurat pe linia generalităţii ca om al cetăţii, al vieţii publice, al dorinţelor individuale. Aşa ceva este o impuritate femeii. Generalitatea femeii e în familie, a bărbatului în viaţa publică.

Drept fiică, femeia îşi vede părinţii dispărând pentru a-şi afla ea fiinţa sa pentru sine. În părinţi fiica are intuiţia faptului ei pentru sine într-un mod negativ. Pentru soră fratele este fiinţa liniştită. Şi dacă pentru bărbat universalul şi individualul se despart şi el devine în calitate de cetăţean un universal, în femeie cele două laturi nu se despart. Viaţa ei etică nu este pură. Ea se purifică numai în relaţia cu fratele. Recunoaşterea ei în frate nu cuprinde supoziţia nici unei dorinţe. De aceea pierderea fratelui este pentru soră de neînlocuit şi pietatea sorei faţă de el este cea mai înaltă.

Dacă aceste trei raporturi fac cetatea, ultimul raport înseamnă şi trecerea celor două legi una în alta. Relaţia frate-soră desăvârşeşte cetatea şi îi marchează decăderea. Este graniţa vizibilă a familiei şi graniţa ascunsă a cetăţii. În şi la limita relaţiei, familia trece dincolo de ea. În frate spiritul familiei revine la individualitate. Imediatul tern al familiei este părăsit de frate pentru conştiinţa universalităţii. Or aceasta înseamnă a părăsi legea divină pentru doar legea umană. Sora sau soţia o păstrează pe aceea divină. Fratele vrea viaţa etică reală, în fond vrea vina. Dar odată depăşită limita lumii etice ca infinitate, odată ce şi fratele şi sora îşi depăşesc condiţia naturală şi apar în semnificaţia lor etică, echilibrul devine viu şi o inegalitate se naşte în el, aşa după cum se naşte în orice echilibru. Legea umană şi cea morală sunt în cumpănă. Fratele se simte nedreptăţit, şi cum nu se poate făptui împotriva divinului, îşi află negativul în natură. În faţa naturii are a se comite fapta, fapta care tulbură armonia celor două

legi trecând opuşii unul în altul. Ca opuşi pierd puterea de a se afirma reciproc şi, distrugându-se, devin soartă. Conştiinţa etică, punându-şi în faţă acţiunea, îşi pune opţiunea. Iar opţiunea este fie pentru o lege, fie pentru cealaltă. În actul alegerii, universalitatea *în-sinelui* etic devine *pentru-sine*. Ca *pentru-sine*, conştiinţa etică, alegând, devine *caracter*. Aleg divinul şi atunci văd în legea umană violenţa; aleg legea umană şi văd în cea divină „încăpăţânarea". Individualitatea şi esenţa intră, spune Hegel, în contradicţie. Conştiinţa de sine care sfârşeşte gramatica fiinţei devine, prin faptă, vină. Vina urmează parţialităţii, pentru că s-a făptuit numai după o lege. Scindarea prin faptă este „momentul crimei". Omul a ales o lege, dar el ţine de amândouă. Apoi fapta naşte fapta contrară. Dacă făptuiesc după o lege ignor îndreptăţirea de a făptui şi după cealaltă. Atunci apare fapta ostilă, „rănită şi duşmănoasă". Şi ea se poate răzbuna ascunzând realitatea. Aşa cum a păţit Oedip. Răzbunarea celui ignorat nu se lasă aşteptată. Făptuind, ignori fapta opusă şi aceasta, ignorată fiind, se răzbună; ascunde realitatea lui Oedip. Oedip îşi ucide tatăl şi se căsătoreşte cu mama sa. Momentul crimei este însă şi acela al suprimării: Oedip află adevărul şi se automutilează. Conştiinţa etică îşi recunoaşte vina, dar preţul este ne-fapta. Nimic nu mai poţi făptui; nici măcar să-ţi tăgăduieşti vina. Conflictul este între legea divină şi cea umană, cumva între Eteokles şi Polynikes, pe de o parte, Antigona pe de altă parte. Conflictul ţine de contingenţa a doi fraţi cu aceleaşi drepturi de a guverna. Dar guvernarea ţine de spiritul simplu şi acesta, ca popor, nu suferă dualitatea. Egalitatea drepturilor îi distruge pe cei doi: ambii sunt vinovaţi. Unul pentru că se întoarce împotriva propriei sale cetăţi după ce s-a desprins de ea. Cel rămas în cetate l-a considerat pe primul ca desprins de comunitate şi, în consecinţă, l-a alungat. Vina pe care al doilea o aduce celui dintâi este că s-a desprins de comunitate. Primul deci, refuzând comunitatea, se singularizează. Al doilea, ca rege, leagă de persoana lui singulară viaţa comunităţii şi va fi cel onorat de comunitate. În final amândoi cad; cetatea, deocamdată, rămâne şi va cinsti pe acela care a fost între zidurile ei. Trupul celuilalt va fi aruncat peste zidul cetăţii, fără a se bucura de onoarea spiritului decedat. Vina, ca şi ruşinea, nu începe aici. Aici se sublimează. Dreptul mortului era de a fi cununat cu repausul pământului. Dreptul îi este refuzat şi atunci se răzbună. Celelalte cetăţi devin duşmănoase faţă de aceea care a îndrăznit să dezonoreze pe cel decedat. Familia este implicată aici şi, prin ea, femeia. Acţiunea cetăţii este, în final, una contra femeii. Fericirea

familiei este distrusă şi astfel, în femeie, cetatea îşi creează duşmanul ei interior. Învingând, cetatea va fi învinsă chiar dacă la început legea divină (în persoana Antigonei) e învinsă de legea cetăţii. Antigona nu consideră că ordinul lui Creon o vizează pe ea, ca soră. Îi încalcă ordinul invocând legea zeilor: sacra datorie a înmormântării. Înfruntarea celor două lumi are ca urmare prăbuşirea cetăţii divine (ca familie) şi a cetăţii umane (cetatea ca atare). Subminată, femeia subminează. Femeia, această veşnică ironie a vieţii publice (Hegel) se răzbună. Şi imaginaţia ei nu cunoaşte limite atunci când penaţii îi sunt deranjaţi. Prin intrigă ea realizează deturnarea scopului guvernării care devine, din obştesc, privat; transformă proprietatea universală a statului în una de familie; regele, vestit odată pentru înţelepciunea lui este acum obiect de batjocură. Mai mult, femeia are tineretul în mâna ei prin trei momente: ca fiu (în fiu mama vede bărbatul ca pe stăpânul ei); ca frate (în frate sora are pe bărbat ca pe egalul ei); ca tânăr (este cea mai subtilă relaţie de dependenţă faţă de femeie; prin tânăr fiica este scoasă din dependenţa ei faţă de familie obţinând şi plăcerea şi demnitatea de a fi soţie). Şi aceasta pentru că femeia are, acut, conştiinţa faptului că o cetate nu se poate menţine decât prin oprimarea individualităţii. Ba chiar poporul are o dublă comportare faţă de spiritul individual. Odată îl cultivă în exterior, când poporul însuşi este privit ca întreg, ca individualitate; apoi, în interior, avem latura negativă a comunităţii, fapt ce interesează acţiunea femeii. Spiritul individual este oprimat în comunitate, iar scopul urmărit este conservarea întregului. Dar spiritul individual în loc de a sucomba sub puterea oprimării, se intensifică. Nimeni nu ar băga în seamă rebelul dacă guvernarea nu ar vedea în el locul prin care conştiinţa forţei intră în cetate. Şi oprimarea aici se specifică, se nuanţează, puterea cerând rebelului participarea la război şi chiar sacrificiul. Şi aşa aflăm, în război, un dublu aspect. Întâi avem dreptul comunităţii asupra inşilor, drept afirmat în război; apoi războiul trezeşte spiritul de disoluţie al comunităţii. Treptat comunitatea, condamnată la decădere în clipa în care penaţii au fost nesocotiţi, se distruge. Rămâne doar insul fără spiritul cetăţii pe care tocmai a distrus-o. Solidaritatea individului s-a sfărâmat şi el nu mai este spirit viu. Individualitatea lui s-a prăbuşit după ce substanţa etică se scindase şi în ceea ce priveşte conţinutul (în familie şi guvernare) şi după cunoaştere (cunoaştere şi necunoaştere).

Este vorba, la rigoare, de o veşnică reîntoarcere a vinei, de o vinovăţie veşnic trăită, cu dualismul, cu pesimismul, cu scepticismul (Adriano Tilgher, *Viaţa şi nemurirea în viziunea grecilor*, Ed. Univers

Enciclopedic, Bucureşti, pp. 9-46). Prometeu ne-a învăţat evanghelia muncii, Socrate ne arată sensul metafizic al autosalvării, cât despre Platon: el este divinul. Tragedia devine astfel „pedagogul mulţimilor" şi grecilor le datorăm raţiunea umană, filosofia şi ştiinţa. O spune un grec: noi iubim frumosul cu simplicitate şi facem filosofie fără slăbiciune (Thucydide). Atunci când zeii au hotărât în cer rolul şi destinul popoarelor în istoria lumii, ei au acordat un privilegiu regal unuia din neamurile arice. Acest neam descindea, pretindea el, direct din stăpânii nemuritori ai azurului, sau, în tot cazul, le era rudă. Era neamul elen. (Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, M.O.I.S., Bucureşti, 1940, p. 5). Ce mai rămâne de spus? Spiritul antic abia mai dă semne de viaţă. Cultura antică, emanaţie a acestui spirit, este pe moarte. În pragul secolului al IV-lea ea intră în agonie (Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 422). E moleşită, trăieşte un marasm al bătrâneţii, e în degenerescenţă şi epuizată lăuntric, e definitiv prăbuşită şi obosită. Vremea individualismului a trecut. Raţionalismul este mort *(ibidem*, p. 423). Cu toate acestea, chiar dacă forma exterioară a lumii elene a încetat să existe, spiritul ei este nemuritor *(ibidem*, p. 428). Ea s-a sfârşit, dar nu a putut pieri cu totul.

*
* *

Se cuvin câteva notaţii pasagere asupra acestei ediţii care ar putea fi considerată, în zilele noastre, obositoare. Am preferat să păstrăm topica frazei aşa cum a găsit de cuviinţă traducătorul să o tălmăcească. Se recunoaşte lesne o uşoară forţare a frazei când ea este tradusă din germană în limba română. De aici întorsăturile de frază care nu afectează atât traducerea cât felul nostru de a citi, obişnuit cu o altă aşezare a elementelor propoziţiei. Un cititor avizat, ca şi unul discret cunoscător al limbii române, va vedea unde am intervenit şi unde nu. Uşor de înţeles că *fire* înseamnă *fiinţă* (existenţă), că *ştire* înseamnă *ştiinţă*. Dezacorduri vor găsi, fără îndoială, puriştii limbii cărora nu le este adresată, în primul rând, această lucrare. Am preferat, de asemenea, să nu intervenim, în text, în prezentarea concepţiilor filosofilor, deşi există inadvertenţe sau e nevoie de completări. Din respect pentru memoria textului am preferat forma

sub care aceasta va vedea lumina tiparului. Şi încă nu este puţin lucru. Restul este de văzut în *Lămuririle* traducătorului ca şi în scurta notiţă biobibliografică de la sfârşitul traducerii.

ANTON ADĂMUŢ

*Iaşi, 18 iulie, 1995*

# Lămuriri

Când public această traducere a *Istoriei filosofiei occidentale în antichitate* de Wilhelm Windelband, mă gândesc la două momente din viaţa mea. Era în primăvara anului 1907, când dădeam examenul de licenţă. Finul şi inteligentul Rector al Universităţii din Bucureşti, răposatul Coco Demetrescu-Iaşi, m-a ascultat din Istoria filosofiei greceşti şi m-a întrebat cu zâmbetul său încurajator, dacă sunt convins că studiul istoriei filosofiei greceşti ar fi folositor unui profesor de greacă şi latină. I-am explicat, pe cât mă pricepeam, şi aprobările sale cu capul şi cu acelaşi zâmbet mulţumit mă făceau să simt şi eu puterea argumentelor mele. În cariera mea de profesor am recunoscut şi mai bine importanţa întrebării puse de Coco Demetrescu. Cred că fără o cunoaştere temeinică a filosofiei greceşti, multe pasaje din Cicero, Virgilius şi Horatius ar fi adevărate poveri pentru profesor, ca şi pentru elevi.

Şi al doilea moment din viaţa mea m-a îndemnat să public o traducere din limba germană asupra acestui subiect.

Autorul este ilustrul fost profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, succesorul la catedra fostului său profesor Kuno Fischer. În vara anului 1907, nevoit de împrejurări dureroase să plec ţară, am urmat la Universitatea din Heidelberg cursul de latină cu Schöll, cursul de greacă cu Dietrich şi, îndemnat de Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban, asistam şi la cursul de istoria filosofiei greceşti al lui Windelband. Orele lui au confirmat afirmaţia lui Coco Demetrescu, că un profesor de greacă şi latină este obligat să cunoască istoria filosofiei greceşti. În amintirea acelor ore, am ales cartea lui Windelband pentru traducere. De altfel şi autoritatea sa, ca a unuia peste măsură de competent în materia aceasta, justifică pe deplin alegerea mea. Aş fi mulţumit dacă aş fi reuşit să redau în româneşte toate subtilităţile unui suflet filosofic aşa de bine dotat. Am

căutat să păstrez în primul rând înţelesul exact, specialiştii vor recunoaşte greutăţile de limbă, de vocabular mai ales, inerente unei asemenea traduceri.

La noi astfel de traduceri nu sunt bine primite. Şi nu înţeleg de ce? Popoare mai vechi în cultură ca noi traduc operele de seamă din alte limbi, pe când noi dorim să fim numai originali. O lucrare de valoare celei de faţă aduce folos şi ca traducere. Pot menţiona c-a fost tradusă şi în Statele Unite ale Americii. Vremurile grele, prin care trecem, au nevoie de gândirile şi recomandaţiile minţilor superioare, care au fost silite să cugete asupra aceloraşi probleme.

Înainte de a termina, mă simt dator să mai dau următoarele lămuriri: cuvintele greceşti le-am transcris cu literea latine:

Ita grecesc este redat cu doi de *ee*.

Omega grecesc este redat cu doi de *oo*.

Iota subscris este redat cu *i* pus alături de doi *a, e, o*.

Accentul s-a pus pe vocala accentuată.

Litera *y* n-are accent. Când accentul se pune pe prima vocală a unui diftong, acel diftong are accent circonflex. Pe a doua vocală, diftongul are accent ascuţit.

H la începutul cuvintelor, când este urmat de vocală reprezintă spiritul aspru grecesc.

Convins că servesc pe această cale şcoala, aducându-i la cunoştinţă cugetarea grecească, rog a mi se arăta lipsurile, de care voi ţine seamă cu adâncă recunoştinţă în viitoarea mea activitate.

*Nota traducătorului.*

# Observații preliminare

Filosofia occidentală în antichitate, adică filosofia grecească, cu continuarea sa în filosofia elenistă-romană, pretinde interes științific nu numai ca un obiect propriu de cercetare istorică și de considerare culturală-istorică, ci în același timp, și încă mai mult, din pricina însemnătății permanente, care revine conținutului său de idei, în virtutea situației sale în dezvoltarea vieții spirituale occidentale.

Greutatea principală cade la aceasta în primul rând pe descoperirea știrii și a științei. Nemulțumiți cu înmagazinarea cunoștințelor absolut obișnuite și cu speculația imaginativă supusă nevoii religioase, grecii caută să dobândească cunoștințe motivate și îmbrățișate într-o unitate. Astfel istoria filosofiei antice oferă în prima linie pătrunderea în originea științei occidentale în general: este însă în același timp și istoria nașterii științelor speciale. Căci procesul de diferențiere, care începe cu desprinderea cugetării de obiceiul vieții zilnice și de mitologie, merge înainte înlăuntrul științei înșăși: cu acumularea și cu modelarea organică a materiei, știința simplă și unitară la început, căreia grecii îi dădură numele de *philosophia*, se despică în științele speciale, în *philosophiai* individuale, care apoi se dezvoltă mai departe mai mult sau mai puțin independent.

Ca termen de filosofie a ajuns la școlarii lui Socrate acest cuvânt philosophia, atribuit deja lui Pitagora, însă de dovedit pentru prima dată la Heraclit; la școlarii lui Socrate însemnează atât știința în general, cât și în special prima știință dintre toate, care are de-a face cu ceea ce este ultimul și cel mai înalt pe lume. Astfel, de pildă, Platon numea filosofi pe aceia, *hoì tóu aeì katà tavtà hoosaútoos échontos dynámenoi hypháptesthai* (acei care pot să prindă aceea ce este totdeauna după aceleași legi). În epoca postaristotelică cuvântul ia din ce în ce mai mult înțelesul de înțelepciune a vieții, de pildă la Epicur, care definește filosofia ca *enérgeia lógois kaì dialogismoís*

*tòn eudaímona bíon peripoióusa* (activitatea care face viața fericită prin judecăți și raționamente). În epoca creștină cuvântul mai are de cele mai multe ori numai însemnarea unui fel determinat de viață- cea ascetică.

Începuturile vieții științifice, care se găsesc deci în vechea filosofie, sunt normative pentru întreaga dezvoltare pe mai departe a științei. Cu o întindere relativ mică a materialului de cunoștințe, filosofia greacă produce în luptă grea formele noționale pentru prelucrarea științifică a acestui material și dezvoltă, neâmpiedicată de considerațiuni exterioare, neâmpiedicată mai înainte de toate de considerațiuni bisericești, toate punctele de vedere ale considerării lumii. În aceasta constă caracterul tipic al cugetării antice și înalta însemnătate didactică a istoriei sale. Limba și concepția noastră actuală despre lume este îmbibată în genere de rezultatele științei antice, și neâmpiedicata libertate și brutalitate, cu care filosofii vechi umblă după motivele cugetării până la ultimile lor consecințe, este potrivită în chip proeminent, să lămurească necesitatea obiectivă și psihologică, cu care țâșnesc nu numai problemele filosofice, dar și direcțiunile încercărilor de dezlegare, direcțiuni repetate statornic în istorie. De asemenea mersului general evolutiv al filosofiei antice îi putem atribui însemnătate tipică întru atât, întrucât înfățișează tragedia constant repetată a omului năzuitor după cunoaștere absolută, în o dezvoltare închisă, chiar dacă îndeplinindu-se în forme simple.

Însemnătatea tipică a filosofiei antice a fost exagerată uneori, când mulți voiau să pună diferitele faze ale filosofiei mai noi și personalitățile individuale din această filosofie mai nouă în analogie exactă cu formațiile antichității. O paralelizare specială este imposibilă tocmai de aceea, deoarece toate figurile istoriei culturii moderne sunt cu foarte mult mai ipotetice și mai complicate decât acelea din lumea antică. Caracterul tipic al formelor din lumea antică are valoare numai întru atât, întrucât ele reprezintă în trăsături mari, adeseori aproape grotești, formele fundamentale simple ale vieții spirituale, care revin la cei mai noi numai în amestecuri mult împletite.

De asemenea încercarea, dusă inteligent până la capăt și nimerită în multe privințe, de a dovedi „cele patru faze" ale filosofiei în aceeași succesiune în filosofia grecească, în cea medievală, în cea mai nouă și în cea mai contemporană (care trebuie să se găsească în prima fază), nu merge fără violentare mare.

Împărțirea a aceea ce obișnuiește să fie desemnată ca filosofia antică, în filosofia grecească și în cea elenistă-romană, cu anul morții lui Aristotel, 322 a. Chr.n., ca hotărnicire exterioară, este prea superficială, pentru ca să putem să stăruim în ea. Dacă vom căuta să ținem socoteală de dezvoltarea imanentă în esență, atunci vom ajunge la un alt rezultat.

Filosofia grecească crește pe pământul unei culturi naționale închise în sine. Ea este un produs curat al spiritului grecesc, pentru care produs abia după intrarea Greciei în imperiul roman, cu tendințele sale de legare și împăcare a deosebirilor naționale, ajung de însemnătate importantă influențele străine, după cum viceversa și ea însăși formează unul dintre factorii cei mai importanți în acest proces de contopire.

Ea începe cu autonomizarea cunoștinței, care autonomizare sub influența intuițiilor transmise, însă cu totul neștiințifice, și fără atitudine metodică și conștientă, se adresează în cercuri separate pe de o parte problemelor metafizice și din filosofia naturii, și pe de altă parte se adresează problemelor etice. În unirea celor două direcțiuni, unire urmată cam repede, precumpănește pentru moment interesul pentru filosofia naturii și cel metafizic. Totuși îi pășește alături imediat interesul etic în forma unui interes etico-politic, luându-se la întrecere și victorios în cele din urmă, așa că, după o înghesuire completă de scurtă durată și trecătoare, primul interes trebuie să se acomodeze și în viitor cu interesul etic, care el însuși străbate evoluția dintr-un interes etic-politic într-un interes etic-individualist. Cu lupta între aceste două interese materiale ale filosofiei grecești se leagă ivirea și dezvoltarea interesului formal, logic-din teoria cunoștinței. Se formează în primul rând o metodă sigură de a cunoaște, prin care este dată ipoteza pentru o îmbrățișare sistematică a oricărei cunoașteri filosofice, așa cum a îndeplinit-o Aristotel în chip încă de tot dogmatic. Însă acest dogmatism suferă imediat atacuri, care devin din ce în ce mai violente, din partea unui scepticism, care se îndreptează cu succes progresiv în contra posibilității unei cunoașteri a absolutului, prin aceasta face întregul interes să se concentreze din ce în ce mai mult asupra problemelor importante pentru viață, și în cele din urmă are ca rezultat pe de o parte o filosofie a revelației, care ia forme din ce în ce mai bizare, și pe de altă parte are ca urmare un pozitivism curat.

Potrivit cu aceasta, perioada din filosofie, tratată aici, s-ar putea împărți în general în modul următor, cu care împărțire se înțelege de

la sine în mod natural în faţa nestatorniciei tuturor împărţirilor istorice, că această coordonare poate să aibă loc numai *a posteriori*:

I. *Perioada ontologică*: 1) Filosofia milesiană a naturii. 2) Începuturile speculaţiei etico-religioase. 3) Antiteza fundamentală metafizică. 4) Lupta în jurul filosofiei naturii. Această perioadă ajunge până în epoca sofisticii mai vechi, care formează adevăratul moment hotărâtor.

II. *Perioada eudaimonologică*: 1) Perioada politică, şi care merge de la sofistică până la Platon. 2) Sistemul lui Aristotel. 3) Perioada individualistă. Aceasta se coordonează în legătură precisă cu dezvoltarea luptei între dogmatism şi scepticism: A) în o perioadă raţională metafizică, şi care îmbrăţişează a) scepticismul carneadic şi eclectismul, şi B) în o perioadă, care pornind de la scepticismul enesidemic se bifurcă într-o ramură raţională-metafizică şi una iraţională-metafizică, dintre care prima cuprinde pozitivismul originar în şcoala empirică de medici şi a doua cuprinde platonismul eclectic cu mijlocirea sa în sistemele concurente ale filosofiei creştine şi neoplatonice a revelaţiei.

Dintre celelalte împărţiri pot să fie menţionate următoarele: Ch. A. Brandis deosebeşte în lucrarea sa apărută în două volume, *Istoria evoluţiunilor filosofiei greceşti şi a urmărilor ei în imperiul roman* trei perioade: 1) Filosofia presocratică, 2) Dezvoltarea de la Socrate până la Aristotel, 3) Filosofia postaristotelică: fireşte pe primele două le îmbrăţişează ca „prima jumătate". Aceleaşi trei perioade la pun ca temelie operelor lor asupra filosofiei grecilor şi Ed. Zeller şi A. Schwegler, în timp ce H. Ritter introduce în perioada a doua şi pe epicurei şi pe stoici şi pe de altă parte Hegel trată întreaga filosofie grecească până la Aristotel ca prima perioadă, căreia îi alipi ca a doua perioadă filosofia greco-romană şi ca a treia perioadă îi alipi neoplatonismul. Fr. Ueberweg acceptă diviziunea lui Ritter numai cu abaterea că mută sofistica: din prima perioadă o pune în perioada a doua. Praechter se ţinu în ediţia a 10 publicată de el a schiţei lui Ueberweg încă de această împărţire motivată de reflecţiuni filosofice, însă în ultima ediţie, a unsprezecea, s-a decis pentru împărţirea cu totul aparentă în filosofia preattică, attică şi elenistă-romană. La fel, Hans. v. Arnim în opera sa publicată în „Cultura prezentului" enumără ca părţi: filosofia Ioniei şi a Greciei occidentale, filosofia attică, filosofia elenistă şi filosofia epocii romane.

Tratarea ştiinţifică a istoriei filosofiei (sau a unui capitol din ea, ca aici) are sarcina dublă, pe de o parte de a constata în starea lor

reală acele creaţiuni de cugetare care sunt pretinse ca „filosofice", şi de a le înţelege în naşterea lor, mai ales în legătura lor unele cu altele, pe de altă parte a determina valoarea care se cuvine doctrinelor filosofice individuale în dezvoltarea progresivă a conştiinţei ştiinţifice.

În prima privinţă, istoria filosofiei este o ştiinţă curat istorică. În această calitate, cu toată trebuinţa neapărată a pătrunderii, fără de care nu poate ieşi o considerare istorică, trebuie totuşi în prima linie să ajungă acolo, să mijlocească, fără vreo idee preconceputâ sau construcţie artificală, după examinarea grijulie a materialului transmis cu preciziune filologică, cuprinsul doctrinelor filosofice şi, cu aplicarea tuturor regulilor de prevedere a metodei istorice, să explice naşterea acestor doctrine, mai ales să lămurească şi caracterul limitat al lor în parte prin relaţiile personale ale filosofilor, în parte prin viaţa culturală generală. Numai în felul acesta şi în nici un alt fel se poate înţelege de ce filosofia a apucat mersul real al dezvoltării.

Pe această temelie istorică însă se naşte pentru istoriografia filosofiei sarcina critică de a stabili folosul pe care l-au adus diferitele sisteme de filosofie pentru desăvârşirea concepţiei omului despre lume. Pentru această considerare critică nu poate să formeze criteriul propria părere filosofică a istoricului, ci ea trebuie să fie exercitată în parte ca o critică imanentă, care examinează doctrinele unui sistem filosofic după compatibilitatea şi consecvenţa lor logică, în parte în sensul considerării istorice de totalitate, care caracterizează doctrinele filosofice după productivitatea lor intelectuală şi după eficacitatea lor istorică.

Faţă de defectuozitatea izvoarelor, istoriografia filosofiei antice ca disciplină istorică are să lupte cu greutăţile cele mai mari, insolubile în parte; privitor la problema critică dimpotrivă , ea este în norocita situaţie de a putea să judece neinfluenţată, cu feluri individuale de înţelegere, valoarea doctrinelor separate în urma unei dezvoltări mai departe de aproape două mii de ani a gândirii omeneşti.

Punctele de vedere pentru metoda istoriei filosofiei sunt: 1) punctul de vedere naiv al descrierii, după care punct de vedere are să se raporteze simplu cu veracitate istorică şi ceea ce au predat filosofii individuali, întrucât totuşi această descriere vrea să ridice pretenţie la valoare ştiinţifică, este nevoie de o critică a transmiterii, care, ca orice critică istorică, poate să fie dobândită numai cu ajutorul cercetării genetice; 2) punctul de vedere genetic al explicării, care explicare cuprinde în acest caz trei posibilităţi: a) explicarea psihologică:

înfăţişează personalitatea şi relaţiile individuale ale filosofilor ca originele sau prilejurile de fapt ale părerilor lor; b) concepţia pragmatică: urmăreşte să înţeleagă doctrina fiecărui filosof din contradicţiile şi problemele nedezlegate ale predecesorilor săi imediaţi; c) considerarea culturală-istorică: vede în sistemele filosofice conştiinţa progresivă a întregii dezvoltări a cugetării şi a vieţii spirituale omeneşti; 3) punctul de vedere speculativ al judecării, care în urma unei convingeri sistematice vrea să caracterizeze diferitele faze ale dezvoltării filosofice prin contribuţia, pe care a adus-o pentru acea convingere sistematică.

Începând cu Renaşterea, care produse în epoca mai nouă primele expuneri istorice ale filosofiei, până în secolul al XVIII-lea, domnea în istoria filosofiei esenţial enumerarea de *placita philosophorum* cu un pragmatism sărăcăcios. Abia cu D. Tiedemann iese la iveală punctul de vedere genetic, în timp ce la Hegel predomină punctul de vedere speculativ, afară de aceasta cu arbitrar puternic. Teren mai sigur pentru istoria filosofiei ca ştiinţă a creat abia metoda filologică a unei stabiliri sigure a materialului de fapte, şi pe nici un teren n-are această metodă de înregistrat de atunci succese aşa de întinse şi aşa de omnilaterale ca pe terenul filosofiei antice.

Resursele ştiinţifice pentru studiul filosofiei occidentale în antichitate se împart în trei clase:

a) *Izvoarele originale.* Scrierile filosofilor antici sunt conservate numai în foarte mică parte. Dintre operele complete avem din epoca mai veche numai pe acelea ale lui Platon şi Aristotel; în epoca romană, aceste izvoare curg mai abundent. În mare parte, scrierile cugetătorilor greci mai vechi ni s-au păstrat numai fragmentar, în citate ocazionale din literatura mai târzie.

Totuşi şi ceea ce a fost transmis nu este de primit totul pe încredere. Scriitorii antichităţii mai târzii, nu numai în confuziuni neintenţionate, ci în virtutea maniei lor de a da propriilor doctrine cât mai posibil nimbul înţelepciunii străvechi, au substituit adeseori filosofilor mai vechi produsele lor proprii sau au împănat scrierile acestora cu adaosuri proprii. Materialul izvoarelor se găseşte de aceea nu numai în stare fragmentară, dar în parte în stare foarte nesigură, şi privitor la multe şi importante chestiuni rămânem reduşi la ipoteze de probabilitate mai mare sau mai mică. Critica filologică-istorică, indispensabilă în aceste împrejurări, presupune însă o măsură mai sigură, şi aceasta o avem în comoara operelor platonice şi aristotelice.

Faţă de credulitatea cu care se primea chiar până la începutul secolului precedent tradiţia, Friedrich Schleiermacher mai ales are meritul de a fi început şi stimulat o critică rodnică. Mai departe sunt de numit Brandis, A. Trendelenburg, E. Zeller, Erwin Rohde şi H. Diels ca purtători principali ai acestor străduinţe şi astăzi critica materialului transmis este o cerinţă de la sine înţeleasă pentru orice muncă ştiinţifică pe terenul filosofiei vechi.

b) *Dările de seamă ale antichităţii.* Deja de timpuriu, cu *Memorabilia* lui Xenophon pentru Socrate începe în literatura antică *darea de seamă asupra vieţii şi doctrinei* filosofilor renumiţi. Special de importante sunt pentru noi pasajele, în care Platon şi mai ales Aristotel (mai înainte de toate la începutul metafizicii sale) iau ca punct de plecare în expunerea propriilor lor doctrine filosofiile anterioare. Deja contemporan cu Aristotel însă se născu o literatură în parte critică, în parte istorică asupra filosofiei mai vechi; din nenorocire aceasta s-a pierdut afară de puţine fragmente şi anume este de plâns la aceasta pierderea scrierilor de felul acesta ale lui Aristotel însuşi şi ale şcolarilor săi imediaţi, mai ales ale lui Theophrast (373/68-288/4), a cărui operă *Perì physikóon doxóon ieé,* pierdută până la capitolul *Perì aistheéseoon* (Despre senzaţii), a ajuns izvorul cel mai important al tuturor expunerilor ulterioare. Lucrări analoage, de asemenea pierdute, ieşiră din Academie, în care de timpuriu, cu comentariul lui Crantor (mort înainte de 268/7) la *Timaios* al lui Platon, începu şi activitatea de comentare. Tot asemenea s-au pierdut lucrările istorice şi critice ale şcoalii stoice.

În mod hotărât a crescut repede această istoriografie a filosofiei, când curat biografică, când de asemenea doxografică sau numai doxografică, şi în acest caz rânduită sau după şcoli sau după probleme, în literatura elenistă, care şi privitor la filosofie îşi avu cele trei vetre principale în Pergamon, Rhodos şi Alexandria. De asemenea aceste opere numeroase şi voluminoase s-au pierdut în forma lor originară în cea mai mare parte. Aşa de mult lucru savant fu depus acolo fără îndoială, apoi totuşi şi pe de altă parte aceste opere au exercitat asupra posterităţii o influenţă de multe ori zăpăcitoare, şi firește, afară de ispita nebiruită încă chiar astăzi pretutindeni, de a introduce noţiuni şi teorii de mai târziu în vechile doctrine, influenţară mai ales în direcţie dublă. Tot atât de mult prin înclinarea de a face vechea grecitate mai onorabilă prin miraculozitate şi aventurieritate cât şi prin străduinţa născută dintr-un sentiment obscur al dependinţei culturii greceşti de cea orientală, şi străduinţa nutrită de noua

cunoştinţă cu cultura orientală, de a lega tot ce este însemnat cât mai mult posibil de influenţe orientale.

Ce ne mai rămase, sunt expuneri din epoca romană, de mâna a treia şi a patra. Cele mai importante expuneri biografice sunt *Bíoi philosóphoon* ale lui Antigon din Carystus, redactate nu mult timp după anul 225 a Chr.n., *Chronikà* ale lui Apollodor din Atena (secolul al doilea înainte de Christos) compuse în versuri din motive pedagogice, în legătură cu pierdutele *Chronographíai* ale lui Eratosthene din Cyrene ( cam 276-194 a. Chr. n.) şi din epoca mai târzie biografiile coborâtoare din cercul neoplatonicilor, servind adeseori ca introduceri la ediţii, biografiile unui Pitagora, Platon, Aristotel, Plotin. Cea mai însemnată operă biografică-doxografică este a lui *Diogenes Laertios,* intitulată *Perì bíoon, dogmátoon Kaì apophthegmátoon tóon en philosophíai eudokimeesántoon biblía déka,* (zece cărţi despre vieţile, părerile şi sentinţele celor reputaţi în filosofie) redactată în secolul al treilea după Christos. De asemenea se ia în considerare lexiconul lui Suidas (al zecelea secol după Christos). Dintre variantele expunerii doxografice, rânduite după şcoli avem fragmente din *Epitomeé* a lui Areius Didymus vieţuitor în timpul lui Augustus, ca şi istoria filosofică a lui Pseudogalen, şi dintre expunerile rânduite după probleme avem *Placita philosophorum* ale lui Pseudoplutarch (cam la mijlocul secolului al doilea după Christos), *Anthologium-ul* lui Stobaeus I-V. (cam anul 400 p.Chr.n.), care amândouă se reduc, după prolegomena lui Diels la doxografii greceşti, la *Placita* lui Aetius (cam pe la 100 p. Chr.n.) dependente iarăşi din partea lor de *physikaì dóxai* ale lui Theophrast. De asemenea influenţate de Theophrast sunt *Philosophoúmena* lui Hippolyt ( pe la 200 p. Chr. n.). Afară de aceasta face parte de aici *Bibliootheékee* a lui Photius ( pe la 850 p. Chr. n.).

Lângă toate aceste expuneri istorice în sens propriu, se iau în considerare însă şi datele prilejuite de motive polemice, aşa cum sunt cuprinse în scrierile lui *Cicero, Seneca, Lucretius, Plutarh, Lucian, Galenus, Sextus Empiricus* şi de asemenea în scrierile multor scriitori creştini, ca la Clement din Alexandria, Origene, Eusebiu, Augustin. Şi în fine trebuie să fie luate în considerare de asemenea observaţiunile cu totul ocazionale, pe care le conţin, de pildă, *Noctes atticae* ale lui Aulus Gellius pe la 150 p. Chr. n., *Deipnosophistaì* ale lui Athenaios pe la 200 p. Chr. n., însă şi comentariile compuse de către peripateticii şi neoplatonicii de mai târziu la operile lui Aristotel.

Opera fundamentală pentru literatura doxografică, tot aşa de merituoasă prin adunarea îngrijită a fragmentelor, cât de epocală prin cercetările literare-critice, este opera lui H. Diels, *Doxographi Graeci.* O colecţie, minunată şi foarte instructivă pentru prima orientare, a pasajelor celor mai importante din izvoarele primare şi secundare o oferă H.Ritter şi L. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta.*

c) *Expunerile mai noi.* Tratarea savantă a filosofiei vechi în literatura mai nouă se ţinu mai întâi fără multă critică de operele cele de mai târziu ale antichităţii. Astfel ocazionale compuneri istorice despre filosofia veche, care se găsesc în literatura umanistă, sunt de redus adeseori la izvoare neoplatonice: de asemenea prima operă din evul mediu, scrisă englezeşte, *Istoria filosofiei* (a celei dinainte de Christos) de Thomas Stanley (publicată la Londra în anii 1655-1661) redă aproape numai rapoartele lui Diogenes Laertios. Îndemnuri proeminente la tratare critică dădu Pierre Bayle în al său *Dictionnaire historique et critique* (prima ediţie la Rotterdam în 1697), ale cărui articole filosofice, în parte preţioase şi astăzi, au fost traduse şi în nemţeşte de L.H. Iacob (Halle 1897/98).

Mai târziu avem de considerat scrierile amănunţite, compilate cu zel, însă obiectiv puţin potrivite subiectului, ale lui J.J.Brucker: *Scurte chestiuni din istoria filosofică* (Ulm 1731/36), *Historia critica philosophiae* etc. (Leipzig 1742/44) şi un manual mai scurt pentru studenţi *Institutiones historiae philosophicae* etc. (Leipzig 1747). Cu formarea marilor şcoli de filosofie, mai ales în Germania, începe apoi tratarea istoriei filosofiei din punctul de vedere al sistemelor şi direcţiunilor individuale. În fruntea lor vine Dietr. Tiedemann cu al său empirist-sceptic *Spirit al filosofiei speculative* (Marburg 1791/97). Urmează din punct de vedere kantian: J. G. Buhle, *Manual de istoria filosofiei* (Göttingen 1796-1804) W. G. Tennemann, *Istoria filosofiei* (Leipzig 1798-1819), ca şi *Schema istoriei filosofiei*, 3-5 ediţii, îngrijită de Amad. Wendt, Leipzig 1829. Această carte era preţioasă pentru acel timp mai ales prin datele literare îngrijite; mai departe, *Istoria filosofiei* de J. Fr. Fries (vol.I, Halle 1837).

Din punctul de vedere al lui Schelling au fost scrise expunerile lui Fr. Ast (*Schema unei istorii a filosofiei*, Landshut 1807) şi de E. Reinhold (*Istoria filosofiei după punctele principale ale dezvoltării sale*, Jena 1858). De către Schleiermacher, a cărui proprie notare pentru prelegerile sale asupra istoriei filosofiei este publicată în colecţia operelor sale, sunt influenţaţi Heinrich Ritter (*Istoria*

*filosofiei*, Hamburg 1829/1853, şi F. Ch. Pötter (*Istoria filosofiei în primă schiţă*, Elberfeld 1873/74; ediţia a doua Gütersloh 1882). Din şcoala lui Hegel, ale cărui prelegeri asupra istoriei filosofiei formează vol. 13-15 din colecţia operilor sale, fac parte G. Osw. Marbach (*Manual de istoria filosofiei*, Leipzig 1838-1841), Joh. Ed. Erdmann (*Schiţă a istoriei filosofiei*, Berlin 1866; ediţia a patra 1896, prelucrată de Benno Erdmann) şi în înţeles mai larg Jul. Braniss, care dă în primul volum (singurul) al *Istoriei filosofiei de la Kant* (Breslau 1842) o expunere inteligentă a dezvoltării filosofiei antice. În fine, punctul de vedere herbartian îl reprezintă O. Flügel (*Problemele filosofiei şi soluţiile lor*, ediţia a doua, Köthen 1888) şi Ch. A. Thilo (*Scurtă istorie pragmatică a filosofiei*, ediţia a doua, Köthen 1880). Cu referire specială la dezvoltarea materială a problemelor şi noţiunilor este tratată şi filosofia antică în *Manualul de istoria filosofiei* de Windelband (ediţiile 9 şi 10 editate de E. Rothacker, Tübingen 1921). Dintre celelelalte expuneri generale numeroase ale istoriei filosofiei mai pot să fie citate acelea ale lui K. Vorländer (*Istoria filosofiei*, Leipzig 1902, ediţia a cincea 1919), Walter Kinkel (*Istoria filosofiei* I. 1 Giesseu 1906, I 2, Giessen 1908. *Istoria generală a filosofiei* I, Osterwiek 1920).

Dintre expunerile generale negermane ale istoriei filosofiei, care sunt de luat în seamă şi pentru filosofia antică, ies la iveală: Victor Cousin *Histoire générale de la philosophie* (ediţia a 12, Paris 1884), Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (ediţia a 6, Paris 1897), Alfred Fouillé *Histoire de la philosophie* (ediţia a 3, Paris 1882), Rob. Blakey, *Istoria filosofiei minţii* (în englezeşte, Londra 1848), G.H. Lewes, *O istorie biografică a filosofiei* (ediţia a 5, Londra 1880, tradusă în nemţeşte după ediţia a 3 din 1867, Berlin 1871-1886), A.W.Benn, *Filosofii greci* (Londra 1882).

Adâncirea studiilor filologice pe la cotitura secolului al XVIII-lea şi al XIX-lea folosi şi istoriei filosofiei vechi, întrucât fu îndrumată o cernere a tradiţiei şi o solidificare filologică metodică a cercetării istorico-filosofice. Meritul cel mai mare al unui astfel de imbold se cuvine lui Friedrich Schleiermacher, care dă un puternic exemplu prin a sa traducere a lui Platon şi adeseori a arătat cercetării drumuri noi prin lucrările sale de specialitate asupra lui Heraclit, Diogene din Apolonia, Anaximandru. Printre numeroasele cercetări monografice, care se întind mai mult sau mai puţin la întregul teren al filosofiei vechi, în parte şi al filosofiei noi, sunt de menţionat mai ales cercetările pe terenul filosofiei vechi ale lui August. Bernhard Krische

*Doctrinele Teologice ale gânditorilor greci*, mai departe sunt de menţionat contribuţiile istorice la filosofie ale lui Ad.Trendelenburg, care şi-a căpătat merite mai ales cu stimularea studiilor aristotelice; Hermann Siebeck, cercetări la filosofia grecilor; Gustav Teichmüller, studiu la istoria noţiunilor şi noi studii; Otto Apelt, contribuţii la istoria filosofiei greceşti; Eduard Norden, contribuţii la istoria filosofiei greceşti; Ferdinand Dümmler, mici scrieri, vol.I: pentru filosofia grecească; V. Brochard, studii de filosofie veche şi de filosofie modernă.

Ca prim produs al acestor studii critice-filologice poate să fie socotită opera vestită a lui Ch. A. Brandis, *Manualul istoriei filosofiei greco-romane*, căreia autorul îi puse alături o expunere mai scurtă, compusă extrem de subtil, „Istoria dezvoltării filosofiei greceşti şi a efectelor ei în imperiul roman". Cu amănunţime mai mică, însă cu însuşiri speciale în dezvoltarea problemelor, tratară acest subiect Ludwig Strümpell, K. Prantl şi A. Schwegler. În umbră fură puse toate aceste opere valoroase şi, alături de ele, numeroasele sumare, compilaţii şi compendii, de opera monumentală a lui Eduard Zeller, *Filosofia Grecilor*, în care pe temelia cea mai largă a prelucrării filologico-istorice a izvoarelor este dată o expunere a întregei dezvoltări, expunere luminoasă, care stă şi din punct de vedere filosofic la înălţime. Un extras dibaci din acea operă a editat Zeller, cu titlul *Schiţă a istoriei filosofiei greceşti*. O binevenită întregire a marii opere a lui Zeller, cu erudiţia sa severă şi cu materialitatea sa sobră, oferă expunerea lui Theodor Gomperz în trei volume, *Gânditorii greci*, expunere scrisă captivant şi temeinică, chiar dacă puternic colorată subiectiv şi respirând de modernitate. De curând a început K.Joël cu editarea unei *Istorii a filosofiei greceşti*. O excelentă privire asupra *Filosofiei europene a antichităţii* ne dă H. v. Arnim în *Cultura prezentului*. I,5. Perspectivei cronologice servesc *Tablele la istoria filosofiei* de Carl Stumpf şi Paul Menzer (ediţia 4, Berlin 1917).

# Perioada ontologică

*Introducere. Condițiunile preliminare ale filosofiei în viața spirituală grecească din secolul al VII-lea și de la începutul secolului al VI-lea a. Chr. n.*

## Noțiunea geografică adevărată a Greciei

Pentru înțelegerea exactă a istoriei filosofiei grecilor este necesar mai înainte de toate, să ne eliberăm de noțiunea geografică restrânsă a Greciei, ajunsă obișnuită prin modelarea modernă a lucrurilor, după care Atena a întunecat prin literatura sa periferia elenității și prin epoca sa de strălucire a întunecat preistoria elenității. Grecia antică este Marea grecească cu toate coastele sale de la Asia Mică până la Sicilia, de la Cirene până în Thracia. Ca intermediară naturală între cele trei continente mari, această mare cu insulele sale era locuită și ocolită de către cel mai înzestrat dintre popoare, care popor, atât cât ajunge amintirea istorică, adică chiar potrivit cu mărturia poemelor homerice, era indigen de mult pe toate coastele ei. În această întindere, așa numita mai târziu metropolă, adică Grecia continentului european, jucă la început un rol numai subordonat. Rolul conducător însă în dezvoltarea culturală a grecilor îl avu acea tulpină, care în întreaga dezvoltare istorică avu cea mai strânsă atingere și cea mai vie legătură cu Orientul, ionienii. Ei, mai înaintea tuturor, creară baza dezvoltării spirituale grecești ulterioare, după ce întemeiaseră puterea Greciei prin comerțul lor, la început în alaiul fenicienilor, ca marinari și pirați, apoi cu independență din ce în ce mai mare, și în secolul al VII-lea ca stăpânii comerțului universal între cele trei continente.

Peste întreaga Mare Mediterană, de la Pontus Euxinus până la coloanele lui Hercule, se întind coloniile grecești și pietele comerciale

greceşti. Însuşi Egiptul refractar îşi deschide tezaurele pentru spiritul întreprinzător grecesc. În oraşele comerciale ale loniei din Asia Mică se acumulează bogăţiile lumii întregi, aici îşi fac intrarea luxul oriental, podoaba şi belşugul exterior al vieţii; aici începe să se trezească simţul pentru frumuseţea vieţii şi pentru conţinutul său superior, în timp ce pe continentul european mai domneşte asprimea moravurilor. În fruntea lor însă şi, în acelaşi timp, drept cap al uniunii ionice apare în secolul al VII-lea Miletul ca localitatea cea mai puternică şi cea mai nobilă a fiinţei greceşti. El ajunge şi leagănul filosofiei: spiritul, scăpat de apăsarea nevoii zilnice, îşi apropie „jucându-se" lucrările muzei nobile, ale artei şi ale ştiinţei; căci acesta este semnul spiritului cultural, că el nu trândăveşte în timp liber.

## Viaţa politică şi socială

Dacă în felul acesta bogăţia provenită din comerţ oferi baza materială pentru dezvoltarea liberă a spiritului grecesc, apoi ea duse pe de altă parte la disclocările situaţiei politice şi sociale, care dislocări se dovediră de asemenea favorabile dezvoltării vieţii spirituale. La început domniseră şi în oraşele ionice neamurile nobile, care se coborau aici probabil din cetele războinice, care veniseră din continentul european prin insule cu prilejul aşa numitei migrări ionice. Din comerţ însă se născu cu timpul o clasă înstărită de cetăţeni, care restrânse şi combătu puterea aristocraţilor. Pe aceste tendinţe democrate puseră stăpânire patrioţi pe de o parte îndrăzneţi şi ambiţioşi, pe de alta chibzuiţi, pentru a ridica după dărâmarea regimului nobililor o monarhie, care să împace cât mai mult posibil interesele tuturor claselor. Tirania pe bază democrată ajunge forma tipică de stat a epocii cu începere de la 670 şi se lărgeşte mereu, cu vii şi adeseori îndelungate lupte de partid, din Asia Mică peste insule şi în Grecia europeană. Posesorii ei nu se ostenesc numai pentru ridicarea exterioară a oraşelor stăpânite de ei, prin tot felul de clădiri strălucitoare, ci ajung în parte şi protectori ai intereselor spirituale din epoca lor. Astfel mai ales Trasibul din Milet (în primele decenii ale secolului al VI-lea), Pittacos din Mitilene (†570), Periandru din Corint ( de la 625) îşi prefăcuseră curţile în centre ale vieţii spirituale: nemulţumiţi cu stările publice, se retrag în viaţa particulară, pe care şi-o împodobesc cu darurile muzelor. Heraclit poate trece ca pildă proeminentă de acest fapt. Astfel schimbarea bruscă a situaţiei favorizâ pe căi multe şi opuse dezvoltarea intereselor spirituale, ceea

ce se putu de fapt numai din pricină, că îndemnul pentru ştiinţă şi artă era împlântat în acest popor ca în nici un altul.

Această îmbogăţire a conştiinţei, această sporire a activităţilor culturale superioare la grecii din secolul al VII-lea şi de la începutul secolului al VI-lea se arătă mai întâi în dezvoltarea epopeii, trecând prin elegie (Tirteu pe la 680, Solon pe la 640-559), în poezie lirică (Terpandru pe la 676, Alcman pe la 660, Arion pe la 625, Alcaio şi Sappho pe la 600, Stesichorus pe la 580) care dezvoltare lasă să recunoaştem trecerea progresivă de la manifestarea conştiinţei comunităţii religioase şi politice la exprimarea sentimentului personal, individual. În agitaţia pasionată a luptelor politice interne, individul ajunge conştient de propriul său drept şi de valoarea sa autonomă şi se pregăteşte să valorifice aceasta în toate direcţiile. Alături de poezia lirică se naşte odată cu Archiloc ( pe la 700) şi cu Simonide (pe la 660) poezia satirică drept expresie a judecăţii individuale ascuţit şi glumeţ dezvoltate, şi ceea ce este şi mai caracteristic pentru direcţia vremii, aşa numita poezie gnomică, una care întipăreşte în sentinţe scurte părerile şi principiile morale, dobândite prin dezvoltarea meditativă a vieţii oamenilor.

## Cei şapte înţelepţi

Această moralizare însă trebuie să fie privită ca simptom al unei mişcări mai adânci a spiritului popular. Căci o astfel de resfrângere la maximele vieţii morale indică, dacă se iveşte în întindere mai mare, indubitabil, că valoarea legăturilor transmise a ajuns oarecum îndoielnică, faptul că „substanţa" conştiinţei populare a intrat în şovăire, şi că individul a început să se desprindă de ea şi să spargă barierele trase autoritar de conştiinţa generală. De aceea pentru acea poezie gnomică este absolut caracteristic, că în ea predomină drept gând fundamental recomandarea cumpătării: acea poezie dovedeşte cât de mult s-a primejduit în deslănţuirea pasionată a personalităţilor izolate existenţa normelor generale de conducere a vieţii, şi cum, în faţa anarhiei ameninţătoare sau deja izbucnite, acum individul trebuie să aibă grijă, să întărească din nou aceste reguli prin chibzuire autonomă şi iarăşi să aducă la cunoştinţă mulţimii maximele acţiunii drepte.

Dintre astfel de bărbaţi care se ivesc cu îndrumări morale, tradiţia a ales chiar de timpuriu un număr de şapte, cărora le dădu numele de înţelepţi. Nu sunt savanţi, nu sunt cercetători în înţelesul ştiinţei, ci

bărbaţi cu înţelepciunea vieţii practice, în cea mai mare parte de o hărnicie politică proeminentă, care arată în momente critice concetăţenilor lor drumul cel drept şi prin aceasta ajung în faţa lor o autoritate în afacerile publice ca şi în cele particulare. În maximele, care li se atribuie ca replici, domneşte în întregime spiritul poeziei gnomice; şi aici nimic nu se repetă aşa de des şi în aşa de multe expresiuni ca acel *meedèn ágan* (nimic prea mult).

Asupra numelor celor şapte tradiţia nu este de acord: pretutindeni sunt menţionaţi numai cei trei: Pittacos, care fu tiranul din Mitiline pe la anul 600 a. Chr. n.; Solon (cam pe la 640-559), legiuitorul Atenei (594), poetul gnomic; Thales (640/24-548/5), întemeietorul filosofiei din Milet, care recomandă ionienilor formarea unui stat federativ cu un consiliu federal unitar în Teos. Celelalte nume variază. Wilamowitz-Moellendorff numeşte pe următorii şapte: Periandru şi Cleobul, Chilon, Solon şi Pittacos, Myson şi Thales. Antichitatea mai târzie atribuie celor şapte înţelepţi tot felul de aforisme, scrisori, adunate şi traduse în diferite limbi.

Dacă astfel, prin raporturile politice şi sociale, autonomia judecăţii individuale fusese stimulată în primul rând spre latura practică şi dacă fusese cultivată înclinarea spre manifestarea acestei judecăţi individuale, apoi o urmare inevitabilă fu aceea că o emancipare analoagă a personalităţilor individuale de mentalitatea generală avu loc şi pe terenul teoretic, şi că judecata autonomă intră şi aici, pentru a-şi forma păreri proprii asupra legăturii dintre lucruri. Aici se ivesc de asemenea pentru prima dată mişcări cu adevărat filosofice, care se deosebesc de sentinţele gnomicilor prin încercarea unei motivări ştiinţifice şi prin o îmbrăţişare unitară. Se înţelege de la sine, că aceste mişcări nu se putură manifesta în forma unei cugetări curat spontane şi a unei speculaţii neipotetice, ci trebuiau să ia ca puncte de plecare elementele de contemplare a lumii, elemente deja existente în naţiunea lor sau însuşite de naţiunea lor, aşa cum acele elemente se găseau pe de o parte în comoara adunată de cunoştinţe practice, pe de altă parte în reprezentările religioase.

## Ştiinţa grecească

Ştiinţa practică a grecilor crescuse în dimensiuni puternice de tot în cei 100 de ani, de când îşi găsise prima documentare didactică în opera *Erga kaì heemérai* (Lucrări şi zile) a lui Hesiod ( pe la 676 a. Chr. n.), şi nu se poate contesta, că ionienii inventivi, practicanţi ai

comerţului învăţaseră foarte mult de la orientalii, cu care aveau legături şi pe care îi concurau. La orientali, mai ales la egipteni, la fenicieni şi la asirieni, găsiră o ştiinţă acumulată timp de multe secole, şi este de neânchipuit, ca să nu şi-o fi însuşit, acolo unde puteau.

Întrebarea, în ce măsură grecii au fost influenţaţi de către popoarele orientale în privinţa culturală şi spirituală, mai este şi astăzi foarte dezbătută. În adevăr încercările fanteziste, chiar - dacă inteligente, ale unui E.M. Röth (*Istoria filosofiei noastre occidentale*), şi ale unui A. Gladisch (*Religia şi filosofia în dezvoltarea lor universală*, şi multe monografii), de a înfăţişa sistemele filosofice cele mai vechi ale grecilor pur şi simplu ca împrumuturi din doctrinele egiptene, indiene, persane etc., mai au astăzi oarecare interes istoric, numai drept curiozităţi. Adeseori întrebarea este considerată ca şi soluţionată şi nedemnă de o cercetare mai serioasă. Astfel Eduard Meyer trece peste ea cu o scurtă observaţie şi W.Schmid în prelucrarea sa a *Istoriei literaturii greceşti* vorbeşte despre încercările sterpe, care nu se mai potololesc, de a deriva filosofia grecească din Orient. Cu aversiune şi mai deschisă vorbeşte Franz Lortzing despre stafia Orientului, care ar părea că umblă iarăşi şi în epoca cea mai nouă, raportează de altfel amănunţit şi cu critică îngrijită despre cele mai importante declaraţiuni respective de asemenea din partea orientaliştilor. De asemenea Burnet (*Începuturile filosofiei greceşti*) şi Praechter se exprimă în sens negativ. Pe de altă parte Th. Gomperz ştie să descrie foarte frumos nu numai cuceririle ştiinţifice ale predecesorilor culturali egipteni şi babilonieni, care cuceriri le căzură elenilor în sân ca unor moştenitori veseli (*Gânditorii Greci*), dar şi cu prilejul discutării influenţei străine asupra doctrinei orfice, se îndreaptă cam aspru împotriva acelora care consideră ca o degradare a elenilor, când punem pe eleni să meargă la şcoală la naţiunile culturale mai vechi şi-i punem să împrumute de la aceste naţiuni sâmburii ştiinţei şi credinţei lor. Şi O. Gruppe îşi menţine în a sa *Mitologie grecească* şi *Istorie a religiei greceşti* nu numai părerea sa arătată mai înainte asupra originii străine a misticismului grecesc, dar nu se sfieşte a vorbi cu totul general de coborârea culturii elene din culturile orientale. Tot astfel Franz Cumont în lucrarea sa, *Babilonul şi astronomia grecească*; de asemenea R. Garbe în lucrarea sa *Filosofia Samkhya*, care însă se îndreaptă de asemenea împotriva exagerării influenţei orientale, pe care o susţineau Röth şi Gladisch.

De altfel aici este vorba în primul rând numai despre ştiinţele empirice, unde cu greu se contestă în mod serios dependenţa grecilor

de Orient, oricât de exagerați putem fi în amănunte. Cu recunoașterea acestui fapt, de la care nu ne-am putut sustrage pe veșnicie, nu răpim grecilor câtuși de puțin din adevărata lor originalitate. Căci dacă fireşte au împrumutat în artă forme şi norme izolate din tradiția egipteană şi asiriană, însă tocmai în aplicarea şi desăvârşirea acestor forme şi-au dovedit geniul artistic, apoi lor li-a venit fireşte din Orient tot felul de cunoştințe ieşite din munca seculară a nevoii practice şi tot felul de mitologeme produse de o fantezie religioasă. Însă prelucrarea acestor cunoştințe într-un tot motivat şi unitar este totuşi fapta lor originală; şi spiritul ştiințific şi artistic, cu care şi-au dezvoltat măreţul lor avut propriu şi au modelat cele primite de la popoare, le dă o superioritate incomparabilă asupra culturii orientale, aşa că față de acea superioritate nu joacă rol dependența cuprinsului în unele ramuri ale ştiinței.

Ca şcolarii orientalilor apar grecii mai ales în matematică şi astronomie. Dacă nevoile gospodăriei naționale impuseseră de timpuriu fenicienilor perfecționarea aritmeticii, egiptenilor le impuseseră perfecționarea geometriei, atunci este neprobabil, că grecii au fost în aceasta profesorii orientalilor, este probabil, că grecii au fost şcolarii lor. O teoremă, ca aceea a proporționalității (şi a aplicării sale perspectiviste) n-o va fi comunicat egiptenilor Thales, ci el o va fi învățat de la ei. Când aceluiaşi Thales îi sunt atribuite mai departe teoreme ca acelea despre înjumătățirea cercului prin diametru, despre triunghiul isoscel, despre unghiurile opuse la vârf, despre asemănarea triunghiurilor din egalitatea unei laturi şi a două unghiuri, etc., apoi de aici se poate conchide în toate cazurile, că astfel de teoreme elementare erau cunoscute atât grecilor din epoca sa, cât şi celor din toate vremurile. De asemenea este indiferent dacă Pitagora însuşi a găsit teorema denumită după el, dacă şcoala lui a stabilit-o, dacă în aceasta au fost decisive o socotire pur geometrică sau o măsurare la echer şi o combinație aritmetică: şi aici lucrul principal este acesta, că astfel de cunoştințe existau de fapt în vremea aceea, cu care constatare este dată în acelaşi timp şi probabilitatea stimulării lor din partea națiunilor culturale mai vechi. La fel cu reprezentările matematice stă chestiunea cu reprezentările astronomice. Thales prezise o eclipsă de soare, şi este foarte probabil că se servi la aceasta de sarosul caldeean. Pe de altă parte reprezentările cosmografice, care sunt atribuite filosofilor cei mai vechi, indică originea egipteană, mai ales acea părere normativă pentru viitor despre suprafețele sferice concentrice, în care constelațiile aveau să se mişte împrejurul

pământului considerat centru. Din toate rapoartele însă reiese, că tocmai aceste întrebări asupra constituirii universului, asupra mărimii şi depărtării, asupra formei şi rotaţiei constelaţiilor, asupra înclinării eclipticei etc. au preocupat foarte viu pe toţi aceşti cugetători mai vechi.

Ce găsim în prealabil în acest timp din cunoştinţele privitoare la natură, arată de cele mai multe ori o precumpănire a interesului pentru meteorologie. Despre nori, aer, vânturi, zăpadă, piatră, ghiaţă, fiecare dintre filosofi credea că este obligat să dea lămuriri. Abia mai târziu se înviorează simţul pentru fiinţele organice, şi pe acest teren sunt mai înainte de toate misterele procreaţiei şi reproducerii acelea, care provoacă o mulţime de ipoteze fantastice.

Lipsa de cunoştinţe fiziologice şi anatomice a fost evident mult timp inerentă şi ştiinţei medicale. Despre această ştiinţă medicală este stabilit în mod sigur, că, deplin independentă de toate celelalte, se moştenea mereu în tradiţie străveche ca o doctrină secretă a anumitor neamuri de preoţi, şi că şi filosofia până cam la pitagorei abia intră în legătură cu ea. Erau tocmai numai cunoştinţe tehnice, reguli, empirice, un material voluminos, adunat prin experienţă seculară, însă nu era o ştiinţă etiologică, ci o artă practicată în sens religios. Mai avem jurământul Asclepiazilor, a unui astfel de ordin preoţesc, care însă avea şi membri laici, care practicau tot aşa ca şi gimnasticii ştiinţa vindecării. Astfel de ordine sau şcoli medicale existau mai ales în Rodos, Cirene, Crotona, Cos şi Cnidos. Regulile pentru tratarea bolnavilor erau codificate în parte în scrieri: Hipocrates cunoştea două redactări de *gnóomai Knídiai* (păreri din Cnidos), cea mai valoroasă dintre care (*iatrikóoteron*) se cobora de la Euryphon din Cnidos (mijlocul secolului al V-lea).

Cunoştinţele geografice ale grecilor ajunseseră de asemenea în acest timp la un grad înalt de desăvârşire. Comerţul mondial, care-i învaţă să cunoască întreaga Mare Mediterană cu toate ţărmurile ei, transformase esenţial şi îmbogăţise tabloul homeric despre lume. Despre Anaximandru se relatează că ar fi întocmit prima hartă a lumii, şi interesantă este povestirea lui Herodot, după care Aristagoras prin înfăţişarea unei astfel de hărţi căută să trezească în Lacedaemonia, la grecii continentali, o intuiţie despre raportul geografic al elenităţii ameninţate faţă de imperiul perşilor.

Cât priveşte în fine ştiinţa istorică, aceasta începe să se facă cunoscută abia ceva mai târziu-în adevăr izbitor de târziu pentru un popor ca grecii. Din epopeea veche ieşise, după cum pe de o parte

poezia teologică, astfel pe de altă parte poezia eroică (Tirtaeus pe la 680, Solon 640-559). De această poezie eroică se lega, însă abia de la mijlocul secolului al VI-lea, şi ce e drept iarăşi mai întâi în oraşele din Asia Mică, colecţia de tradiţii şi de istorii cu întemeieri de oraşe, cum fură adunate de aşa numiţii logografi. Cu cât mai mult aceştia se puteau sprijini pe propriile lor călătorii mai mari, cu atât mai mult dispar fabulele fantastice despre popoare străine, aşa cum le mai propunea omul minunilor Aristeas din Proconnesos (pe la 550), şi în locul lor păşeşte acea formă mai solidă şi mai interesantă, în adevăr şi mai bălţată sau nuvelistică, a expunerii istorice, care însă mai este de recunoscut la Herodot (cam 484-425), însă în acelaşi timp, este împinsă în nesemnificativ prin gruparea tuturor povestirilor în jurul evenimentului puternic al războiului cu perşii. Printre aceşti predecesori ai lui Herodot este de numit mai înainte de toate Hecateus din Milet ( pe la 500), care cu al său *perieégeesis* (Călăuză) care împleteşte strâns unul în altul interesul geografic şi istoric, a ajuns primul reprezentant şi mult considerat al *historíee ionice*. La aceşti bărbaţi, în locul concepţiei estetice, apare concepţia realistă, şi scrierile lor schimbă de aceea şi forma poetică cu forma prozaică.

Dacă însă acum cercul de reprezentare al grecilor se ghiftuise în cursul secolului al VI-lea cu aşa de bogate şi variate cunoştinţe, apoi este absolut inteligibil, că în împrejurări de viaţă, de altfel favorabile pentru aceasta, se găsiră bărbaţi, care câştigară un interes direct şi nemijlocit pentru această ştiinţă adunată la întâmplare şi folosită până acum ocazional în scopuri practice de cel mai variat fel, şi începură să lucreze după un plan la rânduirea, cernerea şi lărgirea acestui material; şi ar fi numai natural, că odată ce fu recunoscută valoarea ştiinţei şi astfel fu pregătit terenul pentru filosofie, că s-ar fi şi format imediat, eventual împrejurul unor bărbaţi însemnaţi ca şi centru, societăţi ştiinţifice, în care se stabili prin munca în comun un fel de uniune şcolară şi de tradiţie şcolărească de la o generaţie la alta.

Ipoteza admisă de către H. Diels, în opera sa despre cele mai vechi şcoli filosofice ale grecilor, că dezvoltarea filosofiei greceşti s-a îndeplinit de la început în formele breslei sau şcolii constituite din punct de vedere religios şi că asociaţiile savante aveau chiar atunci însemnătatea de asociaţii juridice-religioase (*thíasoi*), pe care a stabilit-o Ulr. v. Wilamowitz Moellendorff pentru şcoalile ulterioare, a fost combătută de către Erich Ziebarth în cercetarea sa temeinică asupra asociaţiilor greceşti, pe temeiul consideraţiilor practice-juridice. Potrivit cu părerea sa se poate dovedi organizarea în

asociaţie numai pentru şcoala lui Pitagora, care avea firește în prima linie caracter religios, însă, ca şi asociaţiile de cult orfice, care ajung cel puţin tot atât de mulţi ani în urmă, ocupa totuşi o anumită poziţie mijlocie între o curată asociaţie de cult şi o uniune ştiinţifică. Primele uniuni ştiinţifice denumite astfel cu adevărat, care nu urmăriră pe lângă aceasta scopuri politice sau de cult, sunt şcoalile attice de filosofie; şcolile de medici, pe care am putea să fim tentaţi a le invoca drept analogie, şi care şi de fapt crescură chiar de timpuriu peste însemnătatea lor originară de asociaţii de familie, Ziebarth le socoteşte ca asociaţii profesionale.

## Religia grecilor

Şi în reprezentările religioase ale grecilor se află determinate puncte de predispoziţie pentru începuturile filosofiei lor, cu atât mai mult, cu cât aceste reprezentări erau prinse în mişcarea cea mai violentă tocmai în timpul despre care vorbim, cum deci şi pe terenul religios spiritul grecesc arată o vioiciune şi multilateralitate extraordinară. Din diferenţierea urmată deja din vreme a reprezentărilor originar comune, din perfecţionarea fantastică a cultelor locale în familii, neamuri, oraşe şi ţinuturi, la prilejuri desigur şi din introducerea unor culte străine se născuse o varietate religioasă bogată, strălucitoare reciproc. În faţa acestei varietăţi, poezia epică îşi crease acum Olimpul său, iluminări poetice, înnobilări omeneşti ale figurilor originar mitice. Aceste produse ale poeziei ajunseră acum bunul naţional religios al elenilor; însă alături de adorarea lor se păstrară, cu atât mai solid închise în sine, în mistere vechile culte, în care energia adevărată a dorului religios se dezvoltă în urmă ca şi înainte ca un cult de ispăşire şi de mântuire. Totuşi, odată cu progresul culturii generale, şi acea mitologie estetică se supune unei schimbări treptate.

Ea se manifestă în dezvoltarea poeziei teogonice şi cosmogonice din poezia epică: ea arată, cum începe să se mişte puternic întrebarea despre originea tuturor lucrurilor, cum fantezia poetică lucrează la dezlegarea acestei probleme şi mitologizează pentru aceasta marile puteri ale întâmplării din lume în formă transmisă şi creată liber. Ca reprezentant al acestei poezii poate să treacă Hesiod din Ascra din Boetia ( pe la 675) despre care Herodot declară, că alături de Homer el ar fi fost acela, care ar fi creat pentru eleni o teogonie, ar fi acordat zeilor numele, demnităţile şi atribuţiile lor, şi le-ar fi fixat

semnalmentele lor caracteristice. Alături de el mai vin în discuţie şi orficii.

Hesiod pune în *Teogonia* sa totul să se nască din Chaos, din „acela care cască". El povesteşte că din Chaos s-ar fi născut pământul, Tartarus şi Eros (dragostea), Erebos (întunericul) şi Noaptea, care apoi la rândul lor ar fi produs tot restul: Noaptea împreună cu Erebos ar fi produs eterul şi ziua, pământul ar fi produs cerul înstelat, dealurile şi marea, şi apoi, fecundat de cer, ar fi produs râul Oceanului, care înconjoară lumea, zeii şi Titanii, dintre care aceia ajunseră părinţii de baştină ai oamenilor. Remarcabil este faptul, că zămislirea trece ca principiul propriu al naşterii şi de aceea şi Erosul fireşte, care ştie să îmblânzească inima şi simţul tuturor zeilor şi oamenilor, este aşezat printre străforţe. Însă teogonia sa nu poate fi privită ca ispravă filosofică. Nu sunt argumente, pe care-şi sprijină povestirea, mai curând apelează la o voce divină, care ar locui în el, insuflată lui de muzele Heliconului. Este cu alte cuvinte religioase şi în imnuri vechi, aceea care-l entuziasmează. De aceea Aristotel îl socoteşte printre aceia care ca şi teologii ţinteau numai la faptul de a înfăţişa aceea ce li se părea de crezut lor înşile.

Orficii pe de altă parte sunt comunităţi de cult mistico-religioase ale „părăsiţilor" sub conducerea unui profet entuziast, a aşa numitului Orpheu. Atrag atenţia asupra lor cu începerea secolului al VII-lea şi-şi au principalul cerc de activitate în straturile inferioare ale poporului. În reprezentările lor teogonice, care aparţin desigur abia secolului al VI-lea, ei sunt influenţaţi de Hesiod, însă merg mai departe prin aceea, că atrag în considerarea lor şi naşterea neamului omenesc care s-ar fi născut din cenuşa Titanilor care consumaseră pe Dionysos, şi ca pedeapsă pentru aceasta Titanii fură arşi de fulgerul lui Zeus-să păstreze posibilitatea de a da oamenilor prescripţii mântuitoare pentru viaţa lor, şi urmarea acestor prescripţii le va purifica sufletele şi-o să-i scape de permanenta renaştere, de „roata naşterii". Prescripţiile se cuprind în *hieroì lógoi*, (vorbiri sfinte) tratate ca secrete scoborâtoare de la Dumnezeu. Ele cer în întregime subordonarea la elementul divin intrat de asemenea în oameni, odată cu naşterea oamenilor din cenuşa Titanilor şi, în amănunt, cer de pildă abţinerea de la omor, de asemenea de la sinucidere, urmarea legii şi a dreptului, dominarea poftelor, evitarea hainelor de lână şi punea în perspectivă omului, care duce o viaţă curată, întocmită astfel (*orphicòs bíos*), starea de entuziasm sau de tresărire, adaogă însă, că omului nu i-ar putea reveni deplina dezlegare de corp fără graţia lui D-zeu.

## Dezvoltarea filosofiei greceşti

Acestea erau în viaţa populară grecească mai toate condiţiile esenţiale pentru originea filosofiei, care ţâşneşte ca un fenomen autonom. Cursul total al acestei filosofii lasă însă să cunoaştem, în dependenţă de mişcarea culturală generală a naţiunii, o cutreerare treptată de la periferie la centru şi de aici iarăşi la periferie. Începuturile zac risipite în acea circumferinţă a vieţii elene, unde, în contact prietenos ca şi în contact duşmănos cu populaţiile învecinate, acea viaţă îşi desfăşoară pentru prima dată toată energia pentru independenţa sa. În urmă, odată cu lămurirea sofistică, filosofia de asemenea se concentrează în Atena lui Pericle, şi cu marea personalitate a lui Socrate se încetăţeneşte în oraşul Atena, în care se termină şi-şi ridică marile şcoli. În epoca post-aristotelică însă, odată cu întinderea culturii greceşti peste imperiul roman, şi sub influenţa crescândă a Orientului, filosofia răzbate iarăşi peste graniţele metropolei, pentru a-şi găsi un adăpost şi în Roma, Alexandria, Rhodos, Pergamon şi aiurea.

Considerată, de asemenea intern, evoluţia ştiinţei greceşti arată un tablou rotunjit în sine. Ca orice gândire naivă şi naturală ea începe cu străduinţa după o ştiinţă despre absolut. Pentru lume şi viaţă caută să găsească principii absolut valabile. Naufragiată în această încredere, după lupte îndelungate, se îndreaptă din ce în ce mai mult spre o ţinută sceptică faţă de absolut, pentru ca în cele din urmă să prindă cu credinţa ceea ce nu era accesibil ştiinţei sau pentru a renunţa deplin la ştiinţă.

Începuturile acestui proces întreg sunt de căutat în oraşele litorale ale Asiei Mici ionice, care înfloriră pe la 600 a. Chr. n. Cu prezenţa tuturor condiţiilor prealabile materiale, sociale şi culturale ale ştiinţei se lega caracterul fericit al tulpinei ionice, agilitatea ei, pofta ei adeseori periculoasă de ceva nou, dotarea ei pentru modelare creatoare. Aici s-a ajuns deci pentru prima dată până acolo, că bărbaţii maturi îşi îndreptară autonomia judecăţii lor nu numai la întrebări practice în înţeles mai restrâns, dar şi la întrebări teoretice şi-şi formară o reprezentare despre lume şi viaţă nu numai după schema mitologică, dar prin reflexiune şi considerare proprie. Totuşi aceste noi străduinţe, care duc la ştiinţă, se nasc din cercul de reprezentări religioase; şi cu aceasta se dovedeşte şi ştiinţa ca unul dintre organele

care au fost diferențiate din viața totală originar religioasă a societății omenești. Știința începătoare tratează aceleași probleme ca fantezia mitologică și mistică, deosebirea între amândouă se află nu în obiectul, ci în forma punerii întrebării și în felul dezlegării. Știința începe acolo, unde în locul descrierii goale păşeşte întrebarea de esențial și născocirea fantastică este înlocuită cu reflexiunea rațională, adică reflexiunea sprijinită pe motivare.

Această prefacere se arată mai întâi pe terenul concepției despre lume. Amândouă, considerarea mitologică și filosofia, izbucnesc aici din nevoia, de a înțelege naşterea și trecerea lucrurilor, schimbarea lor și transformarea lor unele în altele. Aceste procese sunt admise drept ceva de la sine înțeles, în primul rând n-au să fie „explicate" sau readuse la cauze, mai degrabă au să fie descrise, intuite, „reprezentate". Aceasta o face mitul în forma unei povestiri; descrie, cum a fost mai înainte și cum din această stare anterioară a ieşit încet lumea cu toate părțile ei. Acest interes de ce este trecut îşi asociază la bărbații de știință interesul de ceea ce este permanent: întrebarea de vremelnic ajunge pentru ei în același timp o astfel de întrebare de fondul real al firii percepute. În fața schimbării continue a lucrului individual ei exprimă gândul unității întregului în problema, că ei întreabă, care ar fi permanentul în schimbare. Cu aceasta ei formează ca țel al cercetării lor noțiunea materiei lumii, care se transformă în toate lucrurile și în care se retransformă toate lucrurile, când dispar perceperii. Reprezentării originii vremelnice se substituie reprezentarea străfirii veşnice: astfel se naşte prima noțiune a filosofiei greceşti, noțiunea de *arheé* (început). Prima întrebare a concepției greceşti despre lume sună: „Ce este strămateria și cum se transformă ea în lucrurile individuale?".

Abia timp îndelungat mai târziu se îndeplineşte schimbarea analoagă pe terenul concepției despre viață, pe care teren este pregătită chiar în grad mai înalt, fără îndoială prin păşirea orficilor. În locul goalei stabiliri de reguli pentru viață, cum proclamaseră cei şapte înțelepți pentru orânduirea purtării omului, păşeşte întrebarea după esența, adică după înțelesul vieții și lămurirea mistică trebuie să cedeze și aici reflexiunii raționale.

# Filosofia naturii din Milet

Sediul principal al acestor începuturi ale ştiinţei a fost Miletul, cel mai însemnat dintre oraşele ioniene. Din cercul bărbaţilor, care au practicat acolo timp de două generaţii cercetarea ştiinţifică, ni s-au păstrat de tradiţie trei nume: Thales, Anaximandru, Anaximene.

## Thales (640/24-548/5).

Thales răspunse la întrebarea despre materia lumii în sensul, că el declară apa ca materie a lumii. Însă această afirmaţie este de asemenea singurul lucru, care i se poate atribui cu siguranţă deplină. Însuşi asupra motivelor acestei afirmaţii chiar Aristotel, care putea să raporteze numai din tradiţie asupra lui Thales, avea numai presupuneri. Dacă el crede că natura umedă a seminţei animale şi a hranei animale ar fi dat prilejul pentru părerea lui Thales (şi la aceasta par să se reducă de asemenea toate întregirile ulterioare ale acestei ipoteze) apoi putem duce acest argument înapoi firește la interesul specific organologic, care sta aşa de aproape de Stagirit, însă aşa de departe de Thales după tot ceea ce ştim. Mai acceptabil apare gândul că Thales a stat sub influenţa ideii, în ultima linie străindogermanică, despre Ocean, ca origine a tuturor lucrurilor, care idee, după cum comunică Aristotel, a atras atenţia asupra sa după vechea tradiţie şi la alţi cosmologi teologizanţi. Pe lângă aceasta n-ar fi de mirare, dacă gânditorul ionic cu prilejul gândirii la elementul lumii, s-ar fi decis pentru elementul curgător, elementul vital al tulpinei sale, a cărui mare mobilitate, a cărui capacitate de a se transforma în pământ şi aer, a cărui forţă de a înghiţi iarăşi în sine totul, trebuie să fi ocupat un loc proeminent de tot în cercul de reprezentare al unui popor marinar. Cu

aceasta este de acord de asemenea, ceea ce se raportează cu oarecare siguranţă despre reprezentările cosmografice ale lui Thales, că mai credea pământul plutind pe apă şi că de aici lega o explicare neptunică a cutremurelor de pământ.

Dacă însă este indiferent, prin ce se lăsa Thales determinat în afirmaţia sa, de însemnătate hotărâtoare este, că el a căutat motive pentru afirmaţia sa şi prin aceasta a aşezat tratarea problemei cosmologice din nisipul zburător a fanteziei mitologice pe terenul solid al ştiinţei. În adevăr Thales pare să nu fi dat încă informaţii asupra fenomenului trecerii apei în lucruri: trebuie să rămână nerezolvat, dacă el şi-a închipuit deja, ca şi cei ulteriori, această transformare ca pe un proces al condensării, respectiv al rarefierii.

Însă fără îndoială îşi înfăţişă această materie curgătoare a lumii ca o materie mişcată din sine şi în mod permanent; el n-a predat nimic despre o forţă, care mişcă materia şi care se deosebeşte de materie, şi întrucât după chipul naiv de reprezentare admitea fenomenul drept ceva care se înţelege de la sine, Thales reprezentă părerea aşa numită h i l o z o i s t ă, pentru care materia apare *eo ipso* ca mişcată şi cu aceasta de asemenea ca însufleţită. De aceea putu să atribuie suflet şi magnetului şi chihlimbarului ca să explice puterea sa de atracţie şi putu să opună religiei transmise principiul, care desfiinţează personalitatea zeilor şi care este de înţeles mai degrabă panteistic: *pánta pleéree theóon éinai* (că toate sunt pline de zei).

Timpul vieţii lui Thales este determinat prin eclipsa de soare, pe care ar fi prezis-o, şi care după cercetările mai noi este de pus în anul 585 a. Chr. n. Thales aparţinea vechiului neam al Thelizilor, care neam se cobora din Cadmeii beoţieni imigranţi în Asia Mică. Afirmaţia herodotică scoasă probabil de aici a originii feniciene, aşadar semite a filosofului, a fost contrazisă de H. Diels cu dovada, că numele tatălui său, Hexamiees, era nume carian; din contră Th. Gomperz, ţinând la mărturia lui Herodot, îl concepe ca produs al unei încrucişări de rase. Despre activitatea sa practică şi politică precum şi despre cunoştinţele sale matematice şi fizice a mai fost vorba. De asemenea s-a mai amintit de apartenenţa sa la cei şapte înţelepţi. Călătoriile egiptene, despre care raportează literatura de mai târziu. sunt cel puţin dubioase, chiar dacă, presupunând că făcea comerţ, nu sunt nicidecum imposibile. Thales pare să nu fi lăsat scrieri în urma sa; cel puţin chiar lui Aristotel nu-i erau cunoscute scrierile.

## Anaximandru (611/10-547/6).

Imboldurile lui Thales fură primite şi duse mai departe de compatriotul său ceva mai tânăr, *Anaximandru*. Prilejul pentru aceasta i-l oferi reflecţiunea că materia lumii ar trebui să fie cugetată ca nesfârşită, pentru ca ea să nu se consume în produceri. Şi din cauza însemnătăţii, pe care o atribuia acestui gând, Anaximandru desemna materia lumii ca *ápeiron*. Din această concepţie însă rezulta pentru el mai departe că materia lumii n-ar putea să fie căutată în o materie determinată, deoarece atunci în puterea infinităţii sale, această materie n-ar suferi lângă sine nimic altceva. După toate aparenţa Anaximandru nu şi-a putut face idee de faptul, cum din o materie determinată ar putea să se nască ceva diferit de ea calitativ. De aceea se hotărî să pună în însăşi strămaterie deosebirile existente în lume, pe care caută să le reducă chiar la ultimele contraste cum e cald şi rece, umed şi uscat şi să conceapă strămateria ca un amestec, însuşi nedeterminat, de toate contrastele în care amestec contrastele ca atare n-au să fie observabile. El trebuie să fi aplicat strămateriei termenul *archeé* (începutul) pentru prima dată şi să fi observat formal, că sub acest cuvânt ar fi de înţeles aceea din care nu numai ar consta tot Fiindul, dar şi din care, ca din originea sa, s-ar naşte de asemenea Fiindul şi în care ar trece iarăşi în cele din urmă. De aceea declară de asemenea, că strămateria, pe care o gândea pe lângă aceasta ca aflată în mişcare veşnică, ar cuprinde toate lucrurile (*periéchein*) şi „le-ar conduce" (*kybernáan*), numea această strămaterie *athánaton kaì anoólethron* (nemuritoare şi indestructibilă) şi o desemna din acest motiv ca *tò théion* (divinul).

Potrivit cu această determinare a sa a materiei lumii concepu procesul naşterii ca pe o emanaţie sau o despărţire pricinuită de mişcarea veşnică *(ekkrínesthai, apokrínesthai)*. Şi ce e drept este un ceva, care ar trebui să fie potrivit pentru naşterea contrastului cald şi rece, pe care îl lasă să iese ca primul din *ápeiron*. Din el trebuie să se separe apoi pe de o parte pământul rece împreună cu umezeala primară, care-l înconjoară, sau cu sfera umedă a aerului şi pe de altă parte sfera focoasă, care avea să îmbrăţişeze sfera aerului, cum coaja îmbrăţişează pomul şi apoi sfâşiată şi aglomerată în inele focoase individuale şi închise de aer, care inele posedă spre pământ o deschizătură rotundă, sfera focoasă avea să formeze stelele. În cadrul acestei doctrine meteorologice despre naşterea lumii, filosoful introduse o mulţime de reprezentări amănunţite, mai ales astronomice,

care, chiar dacă astăzi ne pot apărea încă aşa de copilăreşti, dovedesc totuşi nu numai o mare multilateralitate a interesului care cerceta nautra, dar presupun de asemenea observări şi concluzii mereu independente. De asemenea viaţa organică o trase în domeniul observărilor sale şi întrebă înainte de toate de naşterea pentru prima dată a vieţuitoarelor, mai ales de naşterea omului. Răspunsul său, care lasă pe oameni să se nască din umezeală sub influenţa încălzitoare a soarelui, aşadar prim zămislire echivocă, a făcut vâlvă mare în epoca noastră într-atât, întrucât lasă pe oamenii cu mare trebuinţă de o îngrijire îndelungată să fie născuţi şi să crească la origine în formă de peşti, şi abia în urmă să-şi părăsească acea carapace care-i închidea, când fură în stare, să se ajute singuri mai departe. Unii au voit să vadă în aceasta o presimţire a doctrinei moderne a evoluţiei, însă nu şi-au dat seama, că această părere, după cum ne lasă să recunoaştem limpede motivarea ei, este numai un expedient din încurcătură şi nu dezvăluie ceva nici din adaptare, nici din ereditate, nici din supravieţuirea celui oportun.

Acum, după cum lucrurile individuale în determinarea lor calitativă se nasc din *ápeiron*, tot astfel se şi pierd iarăşi în veşnicul proces vital al materiei lumii, şi această retransformare a lor a desemnat-o Anaximandru în singurul fragment păstrat nouă *ad litteram* în „limbă poetică" drept un fel de ispăşire pentru aceea că ulteriorul goneşte totdeauna din existenţă pe anterior: *ex hóon dè heè genesís esti tóis óusi, kaì teèn phthoràn eís táuta gínesthai katà tò chreoón; didónai gàr autá dikeen kaì tísin alleélois tées adikías katà teén tóu chrónou táxin* (dar din cele ce se nasc lucrurile, şi distrugerea lor se petrece tot spre ele după nevoie, căci plătesc reciproc pedeapsă şi ispăşire de nedreptate după rânduirea vremii). Aici se leagă la Anaximandru doctrina că materia lumii în veşnică transformare ar produce din sine sisteme de lume şi le-ar înghiţi iarăşi în sine. Rămâne nedecis, dacă cu această admitere a infinitei pluralităţi de formări succesive de lumi era legată la filosof şi admiterea unei pluralităţi de lumi coexistente, pe care să le cuprindă materia lumii.

Determinarea timpului vieţii lui Anaximandru, după care în anul al doilea din Olimpiada 58 (547-546 a. Chr. n.) era de 64 de ani şi muri imediat după această dată, se sprijină probabil pe calculul arbitrar al lui Apollodor, în orice caz însă nu este departe de adevăr. A. Döring explică desemnarea izbitoare a timpului vieţii prin aceea, că Apollodor găsi al 64-lea an ca anul redactării scrierii lui Anaximandru. Mai mult nu este cunoscut despre viaţa acestuia.

Scrierea sa, care după Themistius este prima operă de filosofie a naturii a grecilor, şi căreia i se dădu titlul de *Perì physeeos*, pare să se fi pierdut destul de timpuriu, în orice caz înainte de epoca lui Simplicius.

## Anaximene (588-528/5)

Îndoielile, pe care le-a avut Anaximandru faţă de naşterea diferitului din Unul calitativ la origine, nu mai există la A n a x i m e n e succesorul său. El revine la admiterea de către Thales a monadei calitative a strămateriei. Totuşi de aceea reflecţiunile lui Anaximandru n-au trecut fără urmă pe lângă el. Din acelaşi motiv ca Anaximandru intervine şi el pentru infinitatea strămateriei, însă deduce apoi din caractristicile consistenţei şi ale conducerii, pe care Anaximandru le dăduse străprincipiului său, urmarea, că străprincipiul ar trebui să fie întocmit tot aşa, ca aceea, ce ne ţine împreună, ca sufletul: *hoíon heè psycheè heè heemetéra aeèr óusa synkratéi heemáas, kaì hólon tòv kósmon pnéuma kaì aeèr periéchei* (după cum sufletul care este aerul nostru ne strânge, şi suflarea şi aerul înconjoară tot universul). Cu aceasta era dată apoi şi mobilitatea şi vitalitatea străprincipiului şi tot aşa era deschis drumul pentru desemnarea lui ca D-zeu.

Drept ceva nou şi remarcabil, mai ales faţă de Thales, ne întâmpină acum mai departe o reprezentare cu totul determinată despre felul transformării lui *archeè* în celelalte materii, anume teoria despre rarefiere şi condensare (*mánoosis* sau *araíoosis-pyknoosis* sau *systoleé*). Din aer se naşte prin rarefiere focul, prin condensare se nasc succesiv vântul, norii, ploaia, apa, pământul şi pietrele. De aici Anaximene concepe toate lucrurile ca modificări ale strămateriei, modificări condiţionate de starea de agregat variată a strămateriei. Şi de asemenea căldura şi răceala nu mai valorau pentru el, ca pentru predecesorul său, drept calităţi imanente strămateriei, ci numai încă drept însuşiri, care rezultau abia din schimbarea stării şi odată cu schimbarea stării strămateriei. Dacă în aceasta se şi arată o anumită presimţire despre legătura condiţiunii de agregat cu temperatura, apoi totuşi întreaga motivare a acestei păreri cu arătarea faptului, că aerul expirat cu buzele închise şi prin aceasta condensat ar fi rece, aerul expirat cu gura deschisă şi prin aceasta rarefiat ar fi cald, tot aşa ca şi motivarea calităţii străprincipiului, lasă să recunoaştem atitudinea încă cu totul antropomorfă a filosofului.

Pornind de la aceste determinări generale, Anaximene dădu nu numai un mare număr de explicații ale fenomenelor individuale, care-l face să-l recunoaștem ca naturalist multilateral și pătrunzător, dar dădu și o teorie a nașterii lumii, și de ultima se legă doctrina dovedită sigur la el despre o schimbare periodică între nașterea lumii și distrugerea lumii, adică despre pluralitatea succesivă a lumilor.

Despre viața lui Anaximene nu se cunoaște de altfel nimic. Scrierea sa *Perì physeoos* era scrisă *gloósseei ládi apleéi Kaì aperittooi* (în limba simplă și neâncărcată ionică)-același început al unei proze cumpătate, obiective așa cum se arată în același timp în istoriografie la compatriotul său Hecataios.

Cu dărâmarea Miletului (după lupta de la Lade 494) și cu pieirea independenței Ioniei se rupe această primă dezvoltare a filosofiei naturii din știința greacă. Când, cel puțin cu o generație după Anaximene, în un alt oraș ionian, în Efes, păși o mare doctrină științifică, aceea a lui Heraclit, această doctrină nu lasă firește nefolosite aceste cercetări mai vechi, le legă însă direct de problemele religioase-metafizice, care ieșiseră la iveală aiurea în intervalul acesta.

# Începuturile speculației etico-religioase

Aici vine în discuție marea mișcare, care va zgudui în a doua jumătate a secolului al VI-lea părțile apusene din viața culturală elenă: r e f o r m a morală-religioasă a lui P i t a g o r a ( pe la 568-493).

Th. Gomperz îl numește pe Pitagora un talent matematic proeminent, fondatorul acusticii, pe scurt un bărbat care în calitate de cercetător, teolog și reformator moral unea în sine o bogăție de dotări de felul cel mai multiplu și în parte cel mai contrazicător. De asemenea Ed. Meyer crede, că el ar fi unit cu misticismul orfic știința ionică, și-l declară adevăratul creator al științelor matematice. Și de fapt, dacă ar fi fost numai întemeietor de religie, atunci cu greu s-ar putea înțelege, de ce în școala sa se practicară imediat așa de energic știința și cosmosofia, și de ce tocmai după el aveau să fie numiți filosofii menționați de către Platon și Aristotel. E. Rohde, care, legând această considerare cu imputarea de *polymatheeíee* ridicată împotriva lui Pitagora, ajunge la încheierea, că noi avem să ne înfățișăm pe Pitagora ca pe un gânditor împărțit între misticismul orfic și tot felul de studii științifice.

Pitagora se cobora din vechiul neam tirenic-fliasic, care emigrase la Samos cel mai târziu cu două generații mai înainte. Aici se născu ca băiat al lui Mnesarchos, un bogat comerciant. Împrejurarea că Heraclit îi imputa, alături de Xenophan și Hecataios, amândoi ionieni, *polymathìee*-a sa (erudiția sa) ne îndreptățește în părerea, că a apărut ca profesor de filosofie chiar în Samos, după ce a audiat pe Ferechides din Sirus, care compusese în acest timp o cosmogonie mitică influențată deja de filosofia lui Anaximandru, și că firește mai făcuse studii de tot felul (*polymathíee*) și pe alte terenuri de știință. Poate din însărcinarea lui Policrates s-a dus în Egipt, pentru a cunoaște mai precis instituțiile preoților egipteni. O neînțelegere cu

Policrates sau şi numai aversiunea aristocratului faţă de acest tiran îl determină la părăsirea patriei sale (probabil 529/8). Se duce în Grecia Mare, la Regium, în care, în timp ce Ionia trebuia să se lupte cu perşii pentru existenţa sa, puterea şi cultura grecească părea că se strânge în chipul cel mai măreţ, şi-şi alese ca sediu principal vechiul oraş Crotona, care chiar atunci era vestit prin şcoala sa de medici. Aici îşi reluă activitatea şi a practicat-o cu cel mai mare succes timp de 20 de ani. Partizanii săi se împrăştiară peste întreaga Grecie Mare şi căutară în interesul conservării lor să dobândească şi influenţă politică faţă de forţele stăpânitoare. Încordările născute prin aceasta în Crotona, probabil mărite de adversitatea personală a unui aristocrat bogat numit Chilon, siliră pe Pitagora la mutarea în Metapont (509), unde a murit în anul 493, vestit până departe şi mult onorat.

Formarea de legende îmbuibate din belşug mai târziu pare să fi început chiar în timpul vieţii sale. Chiar Aristotel raportează că crotoniaţii l-ar fi luat drept o fiinţă supraomenească cu aptitudini miraculoase.

Reflecţiunile filosofice ale lui Pitagora au în vedere, în orice caz de la şederea sa în Crotona, în prima şi ultima linie, chestiunea etică a trăirii drepte. Aceste reflecţiuni pornesc de la orfici şi primesc prin aceasta o întipărire în acelaşi timp religioasă. Doctrinele despre om ca proprietate a lui D-zeu, despre contrastul între corp şi suflet, despre metempsihoză şi despre conceperea vieţii pământeşti ca pregătire a unei vieţi mai bune pe lumea cealaltă formează presupunerile lor. A duce o viaţă plăcută lui D-zeu, pentru ca prin aceasta să fii scăpat de permanenta renaştere simţită ca pedeapsă divină şi să fii părtaş la fericire, este de asemenea pretenţia lui Pitagora. Însă trece dincolo de orfism şi ajunge filosof prin aceea, că simte nevoia unei motivări a acestor păreri şi a drumului, care duce la ţel, caracterul mistic, pe care-l avea la orfici, şi-l modelează raţional, chiar dacă trata mai departe după modelul orfic uniunea întemeiată de el ca o uniune secretă şi doctrina sa ca o doctrină secretă.

. E drept că din motivările sale ni s-a păstrat numai observarea folosită de el în sprijinul doctrinei metempsihozei, că el şi-ar aminti de existenţele sale anterioare, ca şi întrebuinţarea metempsihozei pentru motivarea cererii de blândeţe faţă de animale. Însă raţionalizarea drumului rezultă din formularea limpede de către el a sarcinii, pe care omul ar avea să şi-o pună, în primul rând pentru ajungerea scopului său. Este cererea regimului pitagoreic, numit astfel desigur abia mai târziu. Acest regim era caracterizat cu privire la corp

nu numai prin anumite prescripţii gimnastice şi dietetice-abţinerea de la alimente determinate, mai ales animalice-, dar de asemenea chiar prin cerinţe eugenice, care priveau continuarea familiei. Însă pentru modelarea dreaptă a sufletului, din care făcea parte şi blândeţea faţă de animale, acel regim cerea activitate ştiinţifică alături de muzică. În felul acesta, Pitagora îmbină în sforţările sale etico-religioase doctrinele filosofice curente lui chiar în Samos. Însă, prin aceasta primesc şi ele o tendinţă nouă. Pentru Pitagora, în calitate de cugetător etic-religios nu stă pe primul plan atât întrebarea după principiul material al lumii, pe care principiu îl găsi după toată probabilitaea în infinitul lui Anaximandru, cât mai ales întrebarea după fondul orânduirii lumii. El găsi acest fond în număr, desigur îndemnat de studiile sale matematice, nu străine de asemenea ionienilor, dintre care studii prefera înaintea tuturor celorlalte pe cele aritmetice din pricina însemnătăţii lor muzicale. De aceea numerele ajung pentru el „esenţa" lucrurilor. Însă prin aceasta şi matematica primi acum o legătură directă cu scopul vieţii. Muzica şi considerarea lumii purtată de speculaţii aritmetice ajunseră mijloacele cele mai importante pentru purificarea sufletului.

Prin această încercare de raţionalizare a sforţărilor etico-religioase din epoca sa, Pitagora a ajuns întemeietorul unei etici filosofice tot aşa, după cum Thales prin raţionalizarea cosmologiei mitologice a ajuns fondatorul filosofiei naturii.

## Xenophan (580/77-485)

Sub influenţa lui Pitagora stă acum şi răspândirea filosofiei religiei X e n o p h a n, rapsodul din Colofon, care versifică în Grecia Mare. În primul rând şi el, ca Pitagora cel prea venerat de el, s-a îndreptat înainte de toate spre etică. Totuşi etica a încercat la el o tendinţă mai puternică spre latura politică. Nu beatitudinea individului, ci fericirea statului stă în prima linie pentru el. Poate că aceasta stă în legătură oarecum cu respingerea de către el a doctrinei pitagoreice despre metempsihoză. De aici opuse idealului cultural, orientat în esenţă spre gimnastică, din epoca sa, în primul rând un ideal nou, spiritual: *roomées gàr ameinoon andróon eed' hippoon heemetéree sophiee* (înţelepciunea noastră este mai bună decât forţa oamenilor şi a cailor). Numai înţelepciunea aduce statului folos adevărat. Însă din înţelepciune face parte pentru el înainte de orice alta o reprezentare precisă despre zei. În felul acesta se desprinde

problema filosofico-religioasă, a cărei tratare l-a făcut vestit pe el chiar în antichitate. În ea iese la iveală din capul locului între tendința monistă, de la care pornea știința, întrucât ea căuta materia unitară a lumii, și între mitologia politeistă. Xenophan este primul și neînfricatul adversar al politeismului și al antropomorfismului religiei populare. Politeismul îl combate înainte de toate cu acea reflecție curat noțională, care-l făcuse să ajungă chiar de timpuriu în mod fals întemeietorul școalii eleate. Ca fireşte cea mai puternică și cea mai bună ființă, D-zeu poate să fie numai unul, deoarece admiterea unei pluralități de ființe divine exclude gândul la ceva cel mai bun, atât în cazul ipotezei deosebirii lor, cât și în cazul ipotezei egalității lor. Dintre ființe, dintre care una este mai bună în această privință și alta este mai bună în acea privință, niciuna nu este fireşte cea mai bună. între ființe egale nu există în general nici una cea mai bună. Această motivare nouă și curat noțională a monoteismului este isprava sa filosofică cea mai importantă. Ea este întregită prin lupta împotrivă antropomorfismului. Naşterii și pierii lui D-zeu îi opune, alături de obiecția de asebie, considerația iarăși noțională, că D-zeu nu s-ar putea naşte nici dintr-un D-zeu omogen-căci de ce atunci el să trebuie să fie produs din omogen mai curând decât un D-zeu să producă el pe omogen-, nici din neomogen, fiindcă din Nefiind nu s-ar putea naşte Fiindul, cum este D-zeu pentru el. Admiterea asemănării externe și interne a zeului cu oamenii însă, caută s-o înlăture pe calea unei analize psihologice. Xenophan trimite la faptul că asemănarea s-ar fi născut prin înclinarea dovedibilă la toți oamenii, de a modela necunoscutul după chipul lor, și accentuează glumind că asemănarea zeilor cu a oamenilor ar fi nimicită de asemenea imediat prin deosebirea ei la diferitele popoare. De la sine înțeles că odată cu asemănarea cad apoi și toate însușirile rele, pe care le-au dat celor din cer Homer și Hesiod. În felul acesta ajunge la rezultatul că există numai un D-zeu, care este ființa cea mai mare în lume și nu este comparabil oamenilor nici în formă nici în gânduri. De asemenea însușirile pozitive, pe care le atribuie divinității, rezultă pentru el din o socotire noțională. Prin caracterul unicității, care trebuie să fie înțeleasă în același timp ca unitate calitativă, este dată omogeneitatea sa omni-laterală, și cu aceasta este dată iarăși sfericitatea sa. Tot aşa urmează din unitatea sa, că divinitatea nu este nici mărginită, nici nemărginită-fiindcă mărginirea este posibilă numai între mai multe lucruri și nelimitarea revine numai nefiindului, și din motive analoge nu este de asemenea nici mișcată, nici nemișcată. Însă din

omogeneitatea divinității rezultă afirmarea, că ea ar vedea, ar auzi, ar cugeta nu cu părți determinate ci întreagă, și afară de aceasta ar ține totul în mișcare fără oboseală, cu forța cugetării sale. Consecința etică însă, pe care o trase din această concepție despre divinitate, fu respingerea cultului tradițional și pretenția de a adora pe D-zeu cu cântări sfinte și cu vorbe curate și de a duce o viață dreaptă.

Divinitatea determinată noțional astfel și cugetată încă naiv de tot drept ceva corporal, o identifică acum Xenophan cu Totul. Monoteismul său așadar, după noțiunile noastre de astăzi, nu este nicidecum teistic, ci cu totul panteistic. Lumea și D-zeu sunt pentru el una. Ocuparea lui Xenophan cu chestiunile speciale cosmologice însă, căreia desigur nu-i stă în cale afirmarea, că D-zeu n-ar umbla nici acolo nici aici, n-ar putea să fi avut alt înțeles decât acela, de a dezbărca pe zeii populari Gaea, Hera, Helios, Uranos etc. de pretinsa lor divinitate prin faptul că el așază cosmosul întreg în toate părțile sale ca născut și pieritor, așadar îl pune în contrast cu D-zeu, care este veșnic, ca pe niște fenomene trecătoare și alterabile. În amănunte totuși nu apare ca un cercetător autonom ci urmă numai părerile lui Anaximandru, cu a cărui întreagă doctrină era evident foarte familiar, cu adăugarea câtorva observațiuni mai mult sau mai puțin fericite. Din cele mai puțin fericite fac parte reprezentările foarte copilărești, pe care le dezvoltă asupra lucrurilor astronomice-socoti stelele ca nori focoși, care se sting la apunere și se aprind iarăși la răsărire-și afirmarea împrumutată evident de la Hesiod, că pământul, care trece pentru el, împreună cu apa, ca elementul fundamental al lumii empirice, ar fi în jos infinit, ar fi oarecum ancorat în infinitate. Despre perspicacitatea sa cea mai fericită din contră depune mărturie faptul, că petrificările, pe care le observase în Sicilia, le aduse ca probă pentru uscarea de odinioară a pământului din o stare noroioasă-un gând, care-l face oarecum tatăl paleontologiei geologice. Totuși pare, ca și cum Xenophan, în contrast cu metafizica sa religioasă, ar fi dat numai valoare condiționată teoriilor sale despre natură, dacă de altfel observațiile sceptice, care sunt raportate despre el, pot să fie raportate în chip consecvent numai la teoriile sale despre natură.

Xenophan, după propria-i arătare, își începu viața de cutreerare la 25 de ani. El însuși certifică într-un alt pasaj, că această viață de cutreerare ar dura acum de chiar 67 de ani, a ajuns așadar la vârsta de cel puțin 92 de ani. În momentul emigrării sărăcit, dacă nu lipsit de mijloace chiar mai înainte (ceea ce este mai puțin probabil), și-a susținut viața în calitate de rapsod cu debitarea propriilor sale poezii. La bătrânețe se stabili în Elea, a cărei fondare de către Foceenii fugari în anul 537 o cântă în 2000 de distihuri.

# Contrastul fundamental metafizic

## Heraclit şi Parmenide

Esenţialul pentru propăşirea dezvoltării filosofice în doctrina lui Xenophan este, alături de adresarea ei la gândiri noţionale, accentuarea puternică a unităţii şi a liniştii Totului-Unul. Dacă cu aceasta atingea cosmologia filosofică tradiţională, apoi doctrina lui Heraclit trebuia să îndemne pe partizanii acesteia la o evidenţiere special de vie a devenirii, care devenire forma ipoteza fundamentală a întregii lor doctrine. Dacă dimpotrivă doctrina lui Xenophan era primită, atunci ea trebuia să ducă la socotirea mai departe mergătoare, cu care presupunere despre esenţa lumii ea ar putea să fie recunoscută ca valabilă. Şi nici nu rămase alt răspuns decât trimiterea la Fire. Acestor atitudini posibile faţă de doctrina lui Xenophan îi izvorâră cele două mari sisteme filosofice ale lui Heraclit şi Parmenide, al căror contrast a determinat de acum înainte mai ales cugetarea filosofică.

## Heraclit (544/1-488/1).

Principiul despre alterabilitaea neostoită a tuturor lucrurilor valorează chiar în antichitate ca sâmburele heraclitesmului: replica sa este *Pánta rhéi* (Toate curg) şi când Platon îi dă întorsătura *hóti pánta chooréi kaì oùdèn ménei* ( că toate trec şi că nimic nu rămâne) este dat cu aceasta în acelaşi timp reversul afirmării: tăgăduirea unei firi persistente. Heraclit „obscurul" nu găseşte în lumea perceptibilă nimic stabil. În expresiunile cele mai multiple a înfăţişat acest adevăr

fundamental al transformării necurmate a tuturor lucrurilor: din toate sferele realităţii apucă exemplele, pentru a proba trecerea contrastelor unele în altele, în tablouri îndrăzneţe descrie această activitate neobosită a alterării. Posibilă este însă în ochii săi această alterare numai, fiindcă totul este una după esenţa sa. Numai pentru aceasta viul vine din mort, şi mortul din viu, trezitul din adormit şi adormitul din treaz, caldul din rece şi recele din cald etc. Şi Heraclit stă aşadar pe terenul filosofiei naturii din Milet. Însă privirea sa, de înţeles tocmai din contrastul său faţă de Xenophan, pentru devenirea neâncetată îl dispune acum să se uite după o strămaterie potrivită cu această concepţie despre lume. O găseşte în foc, căruia îi atribuie de altfel ca şi predecesorii săi mişcare veşnică şi vioiciune (*pyr aeízóoon* - foc care trăieşte mereu) şi afară de aceasta îi atribuie raţiune, pentru a explica frumuseţea şi rânduirea lumii. Aici apare limpede, chiar dacă încă nu în formă didactică, gândul l e g a l i t ă ţ i i n a t u r i i, şi ce e drept nu numai în haina mitică a lui *Heimarménee* ca a destinului, care determină totul sau ca a lui *Díkee* (Dreptatea) care administrează totul, care ameninţă orice abatere cu pedeapsă, ci de asemenea sub numele de L ó g o s, curat raţional, întrebuinţat de Heraclit probabil pentru prima dată în acest înţeles, ca desemnare a raţiunii care stăpâneşte lumea.

Asupra intuiţiei fundamentale metafizice a lui Heraclit, în special asupra însemnătăţii, pe care o are focul pentru el, încă nu domneşte deplin acord. În timp ce o părere consideră focul mai mult ca pe procesul care rămâne mereu egal cu sine, cealaltă părere accentuează, ca aici, că Heraclit făcu focul ca strămaterie în acelaşi înţeles, cum Thales făcu apa sau Anaximene făcu aerul. De asemenea privitor la legalitatea din natură este foarte greu să dezghiocăm din expunerile ulterioare ale acestei doctrine, în care iese la iveală pretutindeni desăvârşirea ei stoică, să dezghiocăm aceea, ce era propriu chiar lui Heraclit însuşi; însă gândul fundamental al unei rânduiri raţionale a întâmplării omeneşti nu-i poate fi contestat. Ce priveşte în special noţiunea despre Lógos, apoi părerea lui E. Zeller se menţine sigură, că această noţiune nu reiese la el mult timp aşa de însemnată ca la stoici. Singurul pasaj păstrat, în care vorbeşte despre raţiunea universală, foloseşte expresia *gnoómee*. De asemenea nu poate fi îndoială că cuvântul *Lógos* n-a fost încă pentru Heraclit un termen specific. Printre altele îl întrebuinţează la doctrina sa, ca şi la raţiunea comună tuturor oamenilor.

Părerile sunt firește și aici încă foarte împărțite. Cercetarea fundamentală a lui Max Heinze concepe pe *lógos* ca „lege a rațiunii", ca „relație rațională" sau de-a dreptul ca „proces universal rațional". Praechter caută să limiteze pe *lógos* la terenul etico-estetic și să dovedească drept nepotrivită legătura apropiată a lui *lógos* cu principiul universal fizic al focului, necum identitatea sa cu focul.

Forma cea mai generală a întâmplării este acum pentru Heraclit aceea a devenirii din contraste. Din „curgerea tuturor lucrurilor" urmează că fiecare lucru individual unește în sine față de alterarea sa continuă determinări mereu opuse, că lucrul se risipește tot așa de bine cum se și adună, că tot așa de bine este pe cât și nu este. Totul este numai tranziție, este punct de graniță între dispărând și născând. Viața naturii este o pătrundere necurmată a tuturor contrastelor. Din lupta acestora se nasc lucrurile individuale: *Pólemos pántoon mèn pateér ésti, pántoon dé basileús* (Războiul este pe de-o parte tatăl tuturor, iar pe de altă parte este regele tuturor). Din ciocnirea contrastelor se naște armonia cea mai frumoasă. Și după cum în mic, astfel, în grad, încă mult mai mult, în mare. Întregul lumii este pentru filosoful nostru o armonie formată mereu din contraste în luptă. Pentru aceeea, pentru el lupta nu este de asemenea o nedreptate ca pentru Anaximandru, ci însăși *Díkee* (dreptatea).

Amănuntele cosmologiei sale, care stă și pentru el pe primul plan al interesului filosofic, oferă puțin lucru nou. Transformarea străprincipiului în lumea aceasta o lasă și el să urmeze pe calea rarefierii și a condensării. Prin condensare străfocul nu se preface cu totul, ci numai în parte în primul rând „în mare" și mai departe prin condensare ulterioară pe de o parte în pământ și pe de altă parte prin rarefiere în „focul jăratic" care în mod natural este de deosebit de străfoc, pe care foc jăratic pare să-l fi conceput în același timp ca sufletul lumii. Însă din pricina vitalității veșnice a străfocului are loc de asemenea un schimb neâncetat între aceste elemente. Acest ritm al prefacerilor îl desemnează Heraclit ca pe „cele două drumuri", care corespund reciproc, însă totuși conțin de asemenea o diferență de valoare *hodòs kátoo și hodòs ánoo* (drumul în jos și drumul în sus). De la sine înțeles acest ritm nimerește atât elementele cât și lucrurile compuse din ele, *Pánta rhéi* (toate curg). Însă ritmul se îndeplinește totuși așa, că procesele opuse se împacă în continuu în efectele lor. În chipul acesta se naște de asemenea, crede Heraclit, în amănunte aparența persistenței, când două forțe contrarii își păstrează în mersul lor pentru moment echilibrul, cam cum fluviul apare ca lucru durabil,

deoarece mereu curge şi se scurge tot atât de multă apă. Şi în cele din urmă acest proces dublu are valoare şi pentru întregul univers, care se dezvoltă în trecerea regulată a anului mare din străfoc-starea plenitudinii-în lucrurile individuale-starea lipsei-şi apoi revine iarăşi în starea curat focoasă de la început, aşa că de aici se leagă reprezentarea despre o formare şi dizolvare reciprocă a lumilor. Ca şi periferia cercului, sfârşitul procesului universal revine mereu la început. Însă influenţe goale ale misterelor ar fi putut fi acelea, care determinaseră pe Heraclit să desemneze procesul universal ca pe jocul vremii comparabile unui băiat. La subiecte de ştiinţe naturale speciale în adevăr Heraclit nu pare să fi aplicat mult această considerare şi singurul punct, care este raportat cu siguranţă în amănunt, părerea amintitoare de Xenophan, că soarele ar fi o masă de fum aprinsă dimineaţa şi stinsă iarăşi seara, face să nu apară peste măsură de regretabila pierderea altor teorii, în cazul că el a dat astfel de teorii. Heraclit este tocmai mai puţin un cercetător naturalist decât un cugetător metafizic, care scormoneşte cu sepculaţie răscolitoare şi cu fantezie mobilă concepţia fundamentală dobândită odată; interesul său stă la principiile cele mai generale, pe de altă parte însă încă la chestiuni antropologice şi teologice.

Abia poate fi întâmplător, că în fragmentele conservate ale lui Heraclit se găseşte puţin cu adevărat din explicarea naturii. Dacă scrierea sa se împărţea în realitate în trei *lógoi, în lógos perì tóu pantós,* într-un *lógos politikós* şi într-un *lógos theologikós*, apoi chiar în aceasta se arată, că aici avem de-a face cu un filosof, care dă fiinţei omeneşti nu numai o considerare ocazională, ca predecesorii săi milesieni, ci o considerare proeminentă de tot. Şi aici iese la iveală influenţa atitudinii pitagoree-xenophanică.

În om se repetă contrastul întru focul pur şi între materiile inferioare, în care se preface focul pur. Acestea formează corpul omului, care în sine este absolut fără valoare. Sufletul ca principiu de viaţă însă este foc, care s-a născut din umed în noi şi în afară de noi în curgerea lucrurilor şi care se găseşte de asemenea însuşi în curgere permanentă. Sufletul de aceea trebuie să primească mereu în sine elementul focului, de a cărui prezenţă suficientă depinde vitalitatea şi raţionalitatea sa. Această hrană a sa o scoate sufletul din focul universal, din raţiunea generală. Operaţia este mijlocită pe de o parte şi mai ales de respiraţie, a cărei încetare îi nimiceşte în general activitatea, pe de altă parte însă şi de perceperea sensorială, a cărei potolire are ca urmare în somn scăderea activităţii sufleteşti. Cu cât

mai aprins şi mai uscat, cu atât mai bun şi mai raţional este sufletul, cu atât mai mult participă la raţiunea universală generală. Însă această părere metafizică asupra esenţei sufletului a primit pentru Heraclit şi o însemnătate etică şi o însemnătate pentru teoria cunoaşterii. În conştienta subordonare la raţiunea universală vede în primul rând sarcina omului năzuitor după adevăr. Natura, „care bucuroasă se ascunde", n-o va apuca omul nici cu simţurile-căci ochiul şi urechea sunt martori proşti pentru acela, care nu ştie să interpreteze datele lor-n-o va apuca nici cu părerea individuală, cu care se făleşte masa atât de mult, care însă cu înstrăinare de la raţiunea pură nu este nimic decât demenţă, ci numai cu cugetarea conformă cu raţiunea generală. Din conştienta subordonare la raţiunea universală constă însă şi principiul eticii. Cu cât mai umed este focul, cu atât mai mult cresc neştiinţa, poftele şi pasiunile de tot felul şi se umflă până la *hybris* (mânia), cea mai rea dintre toate greşelile. Numai cunoştinţa de adevărata sa esenţă poate să păstreze pe om aici, numai subordonarea la natură îl poate mântui. Numai acest fel de simţire îl va purifica de toate greşelile şi-i va câştiga bunul cel mai înalt al vieţii, mulţumirea, şi după moarte îl va face să ajungă paznicul celor vii şi morţi. *Eéthos ánthroópooi daímoon* (caracterul este destin pentru om). Pentru educarea poporului în acest spirit servesc însă legile, care în ochii lui Heraclit se hrănesc din raţiunea universală şi de aceea trebuiesc să fie apărate de asemenea până la extrem de popor. Fără îndoială Heraclit este de părerea pesimistă, că numai puţini, instruiţi de vorba sa, ajung la acest fel, de simţire şi că mulţimea rămâne rea. Ba încă, în înţeles deplin, este înţeleaptă în ochii săi numai raţiunea universală sau D-zeu.

Căci şi pentru Heraclit principiul său cel mai înalt coincide cu D-zeu. Însă la el păşeşte acum de asemenea pentru prima dată încercarea, de a aduce în acord metafizica sa cu doctrinele religiei transmise. Cu privire la politeism încearcă aceasta, stând pe terenul concepţiei sale panteiste despre lume, prin trimiterea la aceea că D-zeu este tot în tot şi de aceea şi poate purta toate desemnările posibile. Însă observă de asemenea chiar greutatea mereu dată odată cu panteismul, de a explica relele din lume, şi înfruntă această greutate cu importantul principiu despre relativitatea tuturor valorilor. Pentru D-zeu totul este frumos şi bun şi drept, abia oamenii socotesc asta drept şi aceea nedrept. Mai departe, caută să explice divinaţia din legarea raţiunii omeneşti cu cea divină. De asemenea credinţa în nemurirea sufletului există la el, chiar dacă abia se poate spune, cum a

adus-o în armonie cu metafizica sa şi cum şi-a înfăţişat-o în amănunte. În fine ne întâmpină la el încă o aspră provocare la adresa orficilor, cărora le face imputarea de impietate, şi le pune în faţă cumineţenia ca pe adevărata virtute şi înţelepciunea ca pe vorbirea şi făptuirea naturală a adevărului şi dreptului.

*Heraclit* din Efes, băiatul lui Bloson, se cobora din neamul cel mai nobil al oraşului său părintesc, care neam îşi ducea originea înapoi la Codrizi şi în care era ereditară demnitatea de *árchoon basileús*. El trebuie s-o fi cedat fratelui său mai mic. Ziua naşterii şi a morţii nu sunt de stabilit precis. Când E. Zeller odată, din exilarea prietenului său Hermodoros, pe care Heraclit o mai apucă în Efes, trase urmarea, că Heraclit ar fi trăit până spre 470 a. Chr. n., atunci porni de la ipoteza, că această exilare ar fi putut urma abia după scuturarea jugului persan. Totuşi această părere este contestată de câtăva vreme. Şi faptul recunoscut aproape unanim, că scrierea lui Heraclit era chiar cunoscută lui Parmenide pe la 480, ne sileşte la admiterea că această scriere era chiar compusă cel mai târziu pe la 490. Din împrejurările vieţii sale este cunoscută numai atitudinea sa aspră de partid de partea aristocraţiei respinse, de aici se explică dispreţul său de oameni, izolarea sa şi amărăciunea sa, antiteza statornic accentuată în contra masei şi părerilor ei arbitrare.

Heraclit, ca una dintre cele mai interesante apariţii ale filosofiei presocratice, a încercat o tratare special de bogată şi amănunţită, mai ales din partea cercetătorilor germani.

## Influenţa lui Heraclit: Hippasos din Metapont şi Alcmaion

Doctrina lui Heraclit a exercitat o influenţă considerabilă asupra filosofiei greceşti ulterioare. Platon şi stoicii dau dovadă de asta. Însă de asemenea chiar în epoca mai veche a lucrat în anumit înţeles asupra pitagoreilor apropiaţi în timp de Heraclit. printre ei este de menţionat mai ales *Hippasos* din Metapont (la începutul secolului al V-lea). Dependenţa sa de Heraclit se arată în desemnarea focului ca străprincipiu al lumii şi în cosmologia sa clădită pe această părere fundamentală. Însă importanţa sa principală stă pe terenul matematicii. Aici a găsit construirea sferii din cele 12 pentagoane sau asemănarea sferei cu dodecaedrul şi-a transmis publicităţii această descoperire a sa, în contra obiceiului pitagoreic. Această transmitere pare să fi ajuns pentru pitagorei prilejul de o împărţire a şcolarilor lor

în matematici şi acusmatici, care împărţire ajunge la aceasta, că acusmaticii erau iniţiaţi numai în regulile de viaţă ale şcolii, fără a afla ca matematicii şi dovedirea lor ştiinţifică. De asemenea în politică s-a manifestat Hippasos, şi ce e drept în înţeles democrat.

Timpul vieţii lui Hippasos rezultă din duşmănia sa politică cu Demochedes din Crotona, care activă de la 507/6 la curtea lui Darius.

De aceşti pitagorei heracliteizatori putu să fie influenţat medicul crotoniat A l c m a i o n, care este un contemporan al lui Hippasos. În faţa doctrinei luate desigur indirect de la Heraclit despre nestatornicia totului pământesc puse inalterabilitatea corpurilor cereşti şi o motivă cu felul mişcării lor, care fiind circulară s-ar înapoia mereu la începutul ei. Cât de mult a contribuit la aceasta tabloul deja existent la Heraclit, tabloul procesului universal alergător înapoi în sine însuşi, trebuie să rămână nelămurit. Aceeaşi mişcare veşnică o atribui Alcmaion apoi însă şi sufletului omenesc diferenţiat de toate sufletele animalice prin posedarea destoiniciei de a recapitula sau prin posedarea raţiunii şi declară sufletul deci de asemenea ca netrecător, pe când deriva deşertăciunea corpului din incapacitatea sa, de a lega începutul şi sfârşitul. Totuşi şi el, cu toată veşnicia sufletului, este convins de defectuozitatea cunoştinţei omeneşti, comparată cu cea divină. Importanţa filosofică a acestor explicaţii este de văzut în faptul, că sub influenţa pitagoreilor se face încercarea de a sustrage anumite lucruri de la curgerea heraclitică. Pentru lucrurile pământeşti însă Alcmaion nu numai ţine strâns de aceasta, dar primeşte mai ales pentru corpul omenesc de asemenea şi doctrina lui Heraclit despre contraste. Sănătatea corpului o lasă să constea din „egalitatea în drepturi" a contrastelor care-l compun, în timp ce „supremaţia" unuia dintre ele o să producă boala. De importanţă specială a ajuns mai târziu tratarea de către el a perceperii senzoriale şi a procesului cunoştinţei. Aici cercetările sale asupra structurii organelor senzoriale şi pătrunderea în legătura lor cu creierul l-au dus la convigerea că senzaţiile, pe care de altfel ca şi Heraclit le lasă să se realizeze prin contrast, s-ar naşte abia în creier şi că aici apoi s-ar forma de asemenea din senzaţie amintirea şi mai departe ştirea posibilă omului.

Epoca lui Alcmaion este contestată. Cum însă Aristotel spune despre el: *egéneto teén heelikían néos epí géronti Pythagórai*, (era tânăr de vârstă faţă de bătrânul Pitagora) vom avea să-l punem la începutul secolului al V-lea.

## Parmenide din Elea (516/4-451/49).

În doctrina lui Heraclit cugetarea ştiinţifică s-a întărit prin dezvoltarea noţiunilor raţionale ale lui chiar aşa de mult, că se aşează în faţa aparenţei senzoriale şi a oricărei autorităţi cu autoconştiinţă severă ca acea singur adevărată. În măsură şi mai mare se arată acelaşi fenomen la doctrina opusă a şcolii eleate.

Fondatorul ei ştiinţific este *Parmenide* din Elea. Concepţia grandioasă a lui Xenophan despre unitatea şi unicitatea divinităţii identice cu lumea duce pe Parmenide la întrebarea metafizică despre esenţa acestui Totul-Unul. Acea determinare însă, care este împinsă acum în centru, este determinarea Firii. Ceea ce fusese pentru Xenophan numai un indiciu al Totului-Unul lăsa nedeterminat în calitate, ajunge pentru Parmenide esenţa acestuia, şi ce e drept sunt în primul rând reflecţiuni de natură curat raţionalistă acelea, de care fu condus la aceasta marele Eleat. Dacă Heraclit îşi desemnase strămateria ca raţională şi totuşi vorbise de o compunere a tuturor lucrurilor din contraste, din Fire şi din Nefire, apoi lui Parmenide sub impresia acestei teze heracleitice i s-a ridicat pentru prima dată o presupunere a principiului despre contradicţie şi o presupunere a problemei despre raportul între cugetare şi Fire. În două feluri ne-o putem gândi, aşa crede el: sau, că ceva este şi că în mod imposibil nu poate să nu fie sau însă că ceva nu este şi că este necesar că el nu există. Şi hotărârea acestei dileme, a cărei punere trădează limpede presupunerea principiului despre contrazicere, îi pune la îndemână convingerea că toată cugetarea se referă la un Fiind, aşadar are o Fire drept conţinut al său; o cugetare, care nu s-ar referi la nimic, ar fi fără cuprins, aşadar în general nu poate să existe. Însă dacă Nefirea nu poate să fie cugetată, atunci de asemenea nu poate să existe. Aşadar rămâne numai una, a explica că Firea există. Şi acestei consecinţe nu i se poate sustrage cineva de asemenea prin aceea, că admite în tot ce există o alergare permanentă, aşa cum admitem „capetele duble" heracleitice şi explicăm Firea şi Nefirea ca acelaşi lucru. Numai şovăirea neclară şi deplina lipsă de judecată poate duce la o astfel de părere. Din aceste reflecţiuni care-şi au sâmburele în admiterea unei corelaţii depline între cugetare şi Fire, rezultă ca doctrina fundamentală a eleaţilor, că numai Firea există, sau că Totul-Unul al lui Xenophan coincide cu Firea.

Cu acest principiu ar fi gata acum filosofia lui Parmenide, dacă din această determinare n-ar rezulta pe de o parte un număr de predicate negative în primul rând (şi de formulat pozitiv numai pe cale disjunctivă) şi pe de altă parte filosoful n-ar fi simţit nevoia să-şi asigure teza şi faţă de speculaţiile din filosofia naturii.

Ceea ce priveşte prima parte, trebuie să fie contestate toate deosebirile temporale şi calitative, Firii legate în sine ca Totul-Unul al lui Xenophan. Firea este nedevenită şi netrecătoare-nu era şi nu va fi, ci este plină şi întreagă în orice clipă. Este mai departe, în întregul său cuprins, deplin omogenă în calitate şi de aceea indivizibilă. Ca unică este însă de asemenea imobilă şi cu totul lipsită de nevoi şi de defecte; şi ca lipsită de defecte Firea trebuie în fine să posede şi desăvârşirea spaţială, adică limitare. De aceea Firea este la fel cu masa unei sfere bine rotunjite, care este deopotrivă de puternică de la mijloc spre toate părţile:Totul-Unul al lui Xenophan. Afară de identificarea Firii cu totul universal, identificare condiţionată de dependenţa de Xenophan, Parmenide a desăvârşit prin aceste determinări noţiunea Firii la claritate şi ascuţime deplină.

În contrast cu Xenophan acum, Parmenide însă îşi dă seama de aceasta, că principiul căpătat din nevoia cunoaşterii lumii prin socotirea noţională se dovedeşte deplin incapabil de aceasta: această noţiune eleată a Firii se potriveşte pentru înţelegerea şi explicarea lumii empirice aşa de puţin, că el tăgăduieşte mai degrabă în general lumea empirică. Toată mulţimea şi deosebirea, toată naşterea, întâmplarea şi trecerea este pentru Parmenide numai aparenţă înşelătoare, sunt nume goale, pe care le-au pus muritorii în urma necunoaşterii adevărului. Originea acestei aparenţe o căuta Eleatul (fără a fi conştient, pe cât se pare, de cercul în care se încurca cu aceasta) în perceperea senzorială, asupra înşelării căreia atrăgea atenţia, şi cu vârfuire mult mai ascuţită (deşi în motivare opusă de tot) decât Heraclit el declara, că adevăratul ar fi de căutat numai în inteligenţa care judecă serios şi sigur, niciodată însă în simţurile rătăcitoare fără ţel şi scuturate bine de toate senzaţiile posibile. Ontologia sa înfăţişează un raţionalism deplin conştient, care exclude orice experienţă şi care-i neagă chiar cuprinsul.

Totuşi Parmenide şi-a dat seama de impresia delicată, pe care trebuia s-o facă atitudinea sa. Tocmai de aceea socoti că absolut necesar să pună la îndemână şcolarilor săi de asemenea şi o teorie asupra naturii, care are scopul, să-i facă familiari şi cu părerile din filosofia naturii şi să-i ridice prin această întregire a doctrinei

adevărului cu doctrina părerii la o astfel de treaptă de pătrundere, ca nimeni să nu le poată lua rangul. Pentru acest scop nu se mulţumeşte însă de asemenea cu faptul, de a înfăţişa această filosofie a naturii, natura curat fictivă în ochii săi, în legătură cu unul din sistemele anterioare, ci se sileşte să-i dea o formă cu folosirea mai multor sisteme dintre ele, formă pe care ea ar trebui s-o posede la cercetarea cea mai temeinică a tuturor chestiilor respective. La aceasta pleacă la fel ca şi Anaximandru, Heraclit şi pitagoreii de la contraste şi le găseşte în subţire şi des, în uşor şi greu sau, şi mai concret, în foc şi pământ. Egale în masă (Anaximandru) ele trebuie să facă esenţa tuturor lucrurilor în lume.

Ceea ce stă înaintea noastră ca amănunte, afară de aceste trăsături fundamentale ale doctrinei sale despre Firea aparentă, este puţin. Considerare merită din motive istorice numai primirea teoriei astronomice a lui Anaximandru, ale cărui roade revin la Parmenide drept coroane; mai departe admiterea determinată desigur de vechi poeme teogonice a unei divinităţi care conduce întregul proces universal, admiterea zeiţei *Díkee* (dreptatea) a lui Anaximandru, căreia o să-i întindă mâna de ajutor pentru aceasta zeii creaţi de ea, în primul loc Eros, care leagă totul, cu care prilej este de avut în vedere desigur, că Parmenide conform cu concepţia sa raţionalistă n-a văzut în aceşti zei nimic mai mult decât forţe ale naturii; apoi gândul luat în orice caz din cercurile pitagoreilor despre originea cerească a sufletului şi a migraţiei sale; de asemenea reprezentarea, că la naşterea oamenilor ar fi ieşit din pământ mai întâi părţi ale lor, care abia mai târziu s-ar fi împreunat în corpuri întregi şi în fine afirmarea că şi în simţuri elementele ar fi amestecate şi că de felul amestecării ar depinde calitatea reprezentării şi a cugetării, ca şi doctrina legată cu aceasta şi opusă de-a dreptul doctrinei lui Heraclit, că şi cunoaşterea s-ar realiza prin egal. Cu aceasta stă în legătură afirmarea cu totul ciudată, că şi mortul ar mai avea anumită senzaţie, însă numai pentru întunecat, pentru rece, pentru tăcut. Însă toate astea sunt considerate pe drept cam în general, ca nu special de originale şi special de însemnate ca ştiinţă. De câtva timp se evaluează în adevăr esenţial mai sus însemnătatea lui Parmenide pentru ştiinţa naturii. Însă de asemenea, dacă nu concepem doctrina sa despre identitatea cugetării şi a Firii în înţelesul lui Kant şi al neokantianismului, ba cine-l face ca J. Burnet chiar tatăl materialismului, nu poate totuşi tăgădui că abstracţia logică şi dialectică noţională fac aşa de mult originalitatea şi mărimea sa adevărată, că nu putem aştepta la el un interes viu

pentru explicarea ştiinţifică a lumii empirice şi o învrednicire proeminentă pentru cercetare independentă asupra naturii.

Desigur la nici unul dintre filosofi presocratici nu simţim atâta durere ca la Parmenide, că şi cunoaşterea şi înţelegerea de către noi a părerilor acestor filosofi, aşa cum ni s-au transmis, este o cunoaştere foarte defectuoasă şi dubioasă. De aceea trebuie să revenim mereu de la amănunte, care în mare parte sunt dubioase şi cu multe înţelesuri la partea necontestat sigură, la părerea fundamentală distinctivă, la gândul filosofic principal; şi cum că acesta este la Parmenide destul de mare şi admirabil, pentru a-l pune alături pe aceeaşi treaptă cu un Heraclit, nu poate scăpa nimănui, chiar dacă n-ar şti cât de sus l-a preţuit Platon pe „marele" Parmenide.

Asupra timpului vieţii lui Parmenide, părerile sunt şi acum împărţite. Dacă stăruim în istoricitatea comunicării lui Platon, că Parmenide ar fi venit la bătrâneţe la Atena, unde l-ar fi văzut pe tânărul Socrate, atunci Parmenide s-ar fi născut cam pe la 515, ar fi putut aşadar să ştie despre Heraclit, şi mai înainte, de ce acesta îşi redactă poema. Dacă dăm totuşi crezare indicaţiei lui Diogenes Laertios, care pune *akmeè* lui Parmenide în anii 504-500, atunci naşterea sa ar cădea cam pe la 540 a. Chr. n. El se cobora din o familie nobilă şi legătura sa cu pitagoreii este bine dovedită, pe de altă parte însă şi cunoştinţa sa cu Xenophan, cu care a determinat direcţia asociaţiei ştiinţifice în oraşul său natal, Elea. De asemenea asupra vieţii politice a acestui oraş întemeiat de curând, Parmenide a practicat o influenţă decisivă, cum deci este descris în general drept un caracter serios, însemnat, înalt ca morală. Scrierea sa este compusă pe la 470 sau ceva mai târziu, după alţii pe la 480; ea este răspunsul la opera lui Heraclit şi în acelaşi timp îndemnul pentru doctrinele dezvoltate imediat după aceasta ale lui Empedocle, Leucip şi Anaxagora. În vorbire poetică, opera arată o amalgamare particulară de dezvoltare de gânduri abstracte şi de fantezie poetică plastică. Dintre fragmentele păstrate, partea mai mare revine primului capitol, celui ontologic, din poemă, care poate era intitulată de asemenea *Perì physeoos.*

Caracterul fundamental al filosofiei eleate constă în considerarea unilateral logică a noţiunii Firii, noţiune care se impune gândirii cu necesitate, care considerare pentru sine singură nu este suficientă pentru priceperea şi explicarea realităţii empirice. În faţa ei stă teza heracleitică, aceea care desemnează tocmai devenirea neâncetată ca indiciu esenţial pentru realitate. Una dintre aceste doctrine este curat

ontică, ea cunoaşte numai o Fire nedevenită şi inalterabilă şi tăgăduieşte realitatea mulţimii şi a întâmplării, fără a-i explica fie numai aparenţa; cealaltă teză este esenţial genetică, ea exagerează impresia întâmplării, fără a da satisfacţie suficientă nevoii de o legare a întâmplării de o Fire statornică. Însă noţiunea Firii este un postulat care se impune gândirii cu necesitate şi întâmplarea este un fapt care nu este de tăgăduit. De aceea se naşte din contrastul acestor două doctrine pentru ştiinţa greacă recunoaşterea mereu mai limpede a problemei, care stătea la bază în chip nedefinit chiar primei schiţe a noţiunii lui *archeé* (început): a explica din fire întâmplarea.

# Lupta în jurul filosofiei naturii

Firește soluționarea acestei probleme nu se îndeplinește la drept vorbind ca o mijlocire conștientă și intenționată între Parmenide și Heraclit, mai degrabă apelarea cu totul neheraclitică la simțuri este în prima linie aceea, care conduce încercările următoare și le caracterizează în general ca atacuri ale filosofiei naturii, ajunsă conștientă de condiționarea sa empirică, împotriva metafizicii curat raționaliste a lui Parmenide. Întrucât însă dimpotrivă partizanii lui Parmenide se apără și în lupta lor împotriva filosofiei naturii primesc în cele din urmă sprijin chiar din tabăra adversarilor ei metafizici, întreaga perioadă următoare se caracterizează ca o luptă în jurul filosofiei naturii.

Următorul drum se oferea însă pentru dezlegarea noii probleme. Incapacitatea noțiunii eleate despre fire pentru explicarea pluralității și a alterabilității empirice a fenomenelor se sprijinea esențial pe caracteristicile sale de unitate și de imobilitate spațială. Dacă se renunță la acestea, atunci puteau cu atât mai mult să stăruiască în celelalte caracteristic de nedevenire, de indestructibilitate și de inalterabilitate calitativă, pentru ca să explice întâmplarea și alterarea din o pluralitate a Ființului cu ajutorul mișcării spațiale. În această direcție se mișcă doctrinele lui *Empedocle, Leucip și Anaxagora.* Comun le este *pluralismul* substanțelor și felul *mecanic* de explicare, prin care nașterea, alterarea și trecerea lucrurilor empirice trebuie să fie deduse numai din mișcările acestor substanțe inalterabile în ele, și în această privință ele formează contrastul cu monismul hilozoist al milezienilor. Unele de altele se deosebesc iarăși aceste trei sisteme pe de o parte cu privire la numărul și calitatea substanțelor, pe de altă parte prin conceperea diferită a raportului lor cu mișcarea și cu forța motrice.

## Empedocle din Agrigent (492-432)

Cea dintâi şi cea mai incompletă dintre aceste încercări este încercarea lui *Empedocle*. Pleacă în mod formal de la teza lui Parmenide, teză primită şi cu motivarea ei, că n-ar putea să existe o naştere şi o trecere în înţeles propriu, însă în acelaşi timp el porneşte de la sforţarea, să explice faptul naşterii şi trecerii aparente, fapt oferit de percepţiile simţurilor, dintre care fiecare simţ, cel puţin atât cât procură senzaţii limpezi şi lămurite, valorează pentru el pe terenul său ca izvor deplin îndreptăţit al cunoaşterii, şi găseşte această explicare în faptul, că fiecare naştere, cum şi el o admitea cu Parmenide, naştere numită astfel numai de oameni, ar fi de socotit ca o *dezamestecare* a materiilor originare. Aceste materii fundamentale le numeşte *rhizoómata pántoon* (tulpinele tuturor lucrurilor). Lor, sau mai lămurit vorbit, părţilor foarte mici, din care ele se compun, li se cuvin aşadar predicatele nenaşterii, nepieirii şi inalterabilităţii, ele sunt firea veşnică a lui Parmenide şi felurimea şi schimbarea lucrurilor individuale are să fie explicată din mişcarea lor spaţială, în baza căreia ele se amestecă unele cu altele în raporturi diferite, rânduite după numere şi pe care mişcare el, convins ca Parmenide de calmul firii şi de aceea adversar al existenţii unui vid, o desemnează ca o contopire.

Empedocle a stabilit deci pentru prima dată *noţiunea elementului*, noţiune aşa de importantă pentru dezvoltarea cunoaşterii naturii, elementul ca o materie omogenă în sine, inalterabilă în calitate, de fapt indivizibilă mai departe şi accesibilă numai stărilor schimbătoare de mişcare, şi obţine această materie probabil prin străduinţa de a face utilizabilă pentru explicarea naturii noţiunea parmenidiană a Firii. De asemenea părerea despre numărul patru al elementelor (pământ, apă, foc, aer), părere în adevăr mai puţin fericită, însă tot aşa de eficace din punct de vedere istoric, merge desigur înapoi la el.

Alegerea acestor patru materii fundamentale nu izvorî la Empedocle dintr-o considerare sistematică, cum a adăugat-o motivând-o mai târziu Aristotel, de care fu fixată această doctrină şi ajunse un bun comun al literaturii întregi, ci, pe cât se pare, izvorî dintr-o luare în consideraţie simetrică a teoriilor precedente din filosofia naturii: apa, aerul, focul se găseau ca strămaterii la ionieni, pământul în ştiinţa despre natura ipotetică a lui Parmenide. De ultima

ştiinţă aminteşte afară de aceasta faptul, că Empedocle reduse de asemenea iarăşi cele patru elemente oarecum la două, întrucât puse focul în faţa celorlalte trei la un loc. Totuşi numărul patru al elementelor are ceva arbitrar şi tocmai cu aceasta are ceva imatur, după cum aceasta rezultă şi din caracteristica numai superficială, pe care o da Agrigentinul pentru fiecare element.

Aceste patru elemente formează acum însă pentru Empedocle numai materialul, din care se naşte lumea. Cum el, după felul firii parmenidiene, le consideră ca substanţe inalterabile în ele, astfel nu poate fi cuprins în ele însele nici un motiv de mişcare, nici un îndemn pentru amestecare şi dezamestecare. Avu nevoie aşadar alături de cele patru elemente fundamentale pentru explicarea lumii încă de o cauză a mişcării sau de o *forţă motrice*, şi în aceasta vine la iveală pentru prima dată întregul contrast al lui Empedocle faţă de hylozoismul milezienilor: el este primul, în doctrina căruia *forţa* şi *materia* se despart ca potenţe separate ale lumii. Dacă totuşi introduse acest dualism în cugetarea ştiinţifică a grecilor, apoi aceasta nu se petrecu încă nicidecum în formă curat noţională, ci în formă mitico-poetică, întrucât desemna *dragostea* şi *ura* ca pe cele două forţe ale lumii, care, egal îndreptăţite în orice privinţă, provoacă amestecarea şi dezamestecarea materiilor din lume.

Mitică şi poetică este totodată nu numai desemnarea personificatoare-pe care de altfel Empedocle, tot aşa ca şi Parmenide în poema sa didactică, a întins-o şi la elemente, întrucât le identifică cu zeii şi le numi demoni-dar şi reprezentarea în momente intuitive, nu dezvoltă în claritate noţională.

Din faptul că Empedocle numeşte la prilejuri cu nume de zei atât cele patru elemente cât şi cele două forţe motrice, *philótees kaì néikos,* s-ar putea conchide, că anume Empedocle ar fi considerat iubirea şi lupta de asemenea ca esenţe spaţiale, materiale, aşadar oarecum ca două alte *archaí* şi faptul acesta l-au luat mulţi din indicaţiuni izolate în fragmente şi mai ales din rapoarte ulterioare, aşa că deci la el nu s-ar putea vorbi de un dualism al materiei şi al energiei. Totuşi caracteristica doctrinei empedocliene este tocmai deosebirea energiilor motrice şi însufleţitoare de materia moartă.

Faptul că Empedocle a primit tocmai două energii motrice, şi fireşte două energii motrice contrarii, se explică nu numai din nevoia teoretică de a stabili cauze diferite pentru fenomenele contrarii de amestecare şi de dezamestecare, dar trebuie să explice desigur în

același timp și deosebirea între bine și între rău și poate să fie socotită ca primul semn al pătrunderii considerării valorii în teoria naturii.

În amănunt mai este controversat adeseori, cum explica Empedocle nașterea și dezvoltarea lumii, pornind de la aceste ipoteze, adică de la cei doi factori ai elementelor și ai forțelor motrice. Este aboslut sigur că el reduse întreaga dezvoltare la o luptă a celor două forțe motrice împrejurul materiei, în care luptă din pricina egalei lor îndreptățiri aveau să câștige victoria când iubirea, când ura. De aceea explica faptul că într-o vreme totul era separat de ură în elemente și iubirea era înghesuită până în centrul lumii, în alt moment prin iubire totul ar fi strâns în unitate și ura ar fi împinsă până la marginele cele mai extreme. În această stare ne întâmpină la el iarăși firea lui Parmenide. El descrie această stare apoi ca o sferă pretutindeni egală cu sine însăși, deplin nediferențiată și fără calitate, liniștită în sine. Prin aceea însă, că lasă să intre iarăși în sferă ura respinsă la marginea lumii, începe o nouă dezamestecare a elementelor (perioada a II-a), care duce în cele din urmă la separarea deplină a elementelor (perioada a III-a), după care apoi intervine de la centru iarăși *philótees* (iubirea) cu legarea de către ea a neomogenului (perioada a IV-a), până ce în cele din urmă este ajunsă iarăși starea sferică. O lume a lucrurilor individuale există deci în veșnicul proces universal numai în perioada a II-a și a IV-a, pe când prima și a treia perioadă apar ca stări acosmice. Cum însă principiul pătrunzător este un altul în cele două stări cosmice, tot astfel Empedocle deosebește de asemenea două feluri de lumi, lumea urii și lumea iubirii.

Cu aceste patru perioade produse prin schimbul în domnie *philía* (iubire) și *néikos* (luptă), avem însă așa zicând numai scheletul tabloului empedocleean despre lume. Asupra umplerii aceluiași tablou, în special în cele două faze cosmice nu posedăm date suficient de lămurite și de determinate și de aceea și părerile sunt foarte variate. Totuși fragmentele asupra nașterii organismelor, care, dacă sunt referite la aceeași fază, sunt cu totul de neâmpreunat, vorbesc în orice caz pentru faptul că el a admis în ambele faze o lume prevăzută cu toate lucrurile, așa cum o dă să înțeleagă și fără asta concepția sa principală a procesului lumii ca o luptă între iubire și ură, ca o colaborare a celor două forțe. Pentru formarea cosmosului în adevăr a trebuit să folosească încă un moment mai departe. Din lupta împrejurul materiei cu greu se putea naște o lume r â n d u i t ă, mai degrabă în luptă totul rămânea lăsat pe seama întâmplării, adică pe seama necesității oarbe. Destul de des accentuează Empedocle această

latură a întâmplării universale. Din întâmplare se ciocneşte de pildă aerul când cu acest şi când cu acel element, şi întâmplător este de asemenea faptul că focul se găseşte nu numai în cer, dar şi în pământ. Însă aşa nu se putea dobândi o construcţie determinat rânduită a lumii, în care construcţie fiecare dintre elemente păşea în întregime ca o masă compusă. De aceea, sprijinit pe legarea elementelor în starea sferei, ia în plus părerea că părţile fiecărui element sunt împrietenite unele cu altele şi năzuiesc unele spre altele. Astfel lasă să se nască lumea, căreia îi da forma unui ou stând drept, cu diferitele ei sfere. Pentru explicarea amestecării elementelor şi a acţiunii lor reciproce în genere, foloseşte însă în forma lărgită doctrina primită de Alcmaion pentru explicarea senzaţiilor simţurilor despre pori în legătură cu admiterea, care merge înapoi la Heraclit,a unor emanaţiuni continue (*aporroai*) de la toate lucrurile. El afirmă că amestecarea şi acţiunea reciprocă ar avea loc atunci, când emanaţiile unui lucru s-ar potrivi cu porii celuilalt.

În special Empedocle, în dependenţă puternică de ficţiunea din filosofia naturii a lui Parmenide arată reprezentări astronomice foarte dezvoltate asupra luminării lunii de la soare, asupra eclipselor, asupra înclinării eclipticii etc., şi tot atât de multe ipoteze meteorologice interesante. În special este de menţionat explicarea sa a naşterii munţilor din o violentă ridicare a pământului din pricina focului căzut din întâmplare în interiorul pământului şi năzuitor spre cerul egal cu el. A ajuns prin aceasta în contrast cu Xenophan, primul reprezentant al vulcanismului geologic.

Un interes proeminent acordă Empedocle lumii organice. Plantele le consideră ca primele organisme şi ca însufleţite ca şi animalele; în observaţiuni amănunţite în care compara cu părul, cu penele şi cu solzii, se arată primele începuturi ale unei morfologii comparate. De asemenea numeroase observaţii fiziologice sunt transmise de către el, mai ales însă reflecţiunile influenţate de Parmenide asupra naşterii prime a organismelor, cu care îşi explica existenţa formaţiunilor vieţuitoare acum, prin o supravieţuire a formelor adaptate scopului, din întreaga masă a formaţiunilor născute la întâmplare în lupta dintre iubire şi ură.

Din această naştere curat mecanică nu scoase nici pe om, asupra funcţiunilor fiziologice ale căruia filosoful, interesat şi din punct de vedere medical, stabili numeroase ipoteze amănunţite interesante. Rol important joacă la aceasta sângele, care era pentru el adevăratul purtător al vieţii şi în care credea că poate să vadă de asemenea sediul

cugetării. Cum însă desigur, pe temeiul doctrinei sale despre înrudirea părţilor fiecărui element, era cu Parmenide de părere, că orice cunoaştere s-ar petrece prin analog, tot astfel admise că în sânge ar exista cea mai desăvârşită amestecare a principiilor sale. De gradul perfecţionării amestecului ar trebui să depindă atunci nu numai starea spirituală a unui om în general, dar şi fiecare dotare specifică ar trebui să se sprijine pe amestecul special defavorabil al sângelui într-un organ determinat, ca mâna sau ca limba. În acelaşi chip însă voia să explice şi sentimentele legate cu senzaţiile. Plăcerea avea să se realizeze prin influenţarea emanaţiilor analoage şi neplăcerea prin influenţarea emanaţiilor neanoloage. Şi pofta în fine căuta s-o înţeleagă, după urma aceleiaşi admiteri, când o deriva din lipsa anumitor elemente în corp şi o determina ca străduinţa după elementele analoage cu acestea care lipsesc. Mai cu seamă interesant este faptul, că încerca să explice şi procesul perceperii ca şi limitarea fiecărui simţ la senzaţii determinate, cu ajutorul teoriei sale generale despre pori şi emanaţiuni. Oricât de multe lucruri interesante oferă însă fiziologia simţului şi doctrina perceperii a lui Empedocle, totuşi nu se poate vorbi la el de o adevărată teorie a cunoaşterii. Recunoaşterea de către el a simţurilor nu-l face însă senzualist, el foloseşte datele simţurile, atât cât sunt limpezi, numai ca punct de plecare pentru reflecţiile spiritului, care singur este în stare să pătrundă în esenţa lumii. De scepticism chiar nu poate fi nici o vorbă la el. Faţă de izolate manifestaţii sunătoare sceptic, stau explicaţii sunătoare aşa de autoconştient, că mai curând putem face loc bănuielii, că prin trimiterea la insuficienţa ştiinţei omeneşti ar fi voit să accentueze în general numai însemnătatea îndeplinirii sale.

Filosofia sa despre natură o pune acum la bază pentru aceea, de ce se interesează el mai înainte de toate, pentru cerinţele etico-religioase ale cântecului său de ispăşire, şi în aceasta constă progresul cu adevărat important al filosofiei sale practice, împrumutate de altfel cercului de gânduri orfico-pitagoreic. Totuşi ea posedă la el, poate numai în urma întâmplării unei transmiteri mai bune, de asemenea în amănunt, o formă ceva mai dezvoltată. Lumea noastră, astfel predică el, este o lume de ură. Cu cât mai departe pătrunse ura, cu atât mai mult se pierdu starea cea desăvârşită la origine, epoca de aur, şi făcu loc pe toate terenurile unei stări de contraste în luptă. Astfel pământul ajunse un loc lipsit de bucurie, o „vizuină acoperită", după cum se exprimă el. În ea trebuie să intre acum sufletul nemuritor, ca patrie adevărată a căruia era cerul şi pentru el, pe cât se pare în urma unei

dezertări de la iubire la duşmanul său, la ură, şi să se lase îmbrăcat cu un corp. Însă sufletul rămâne străin pentru pământ, şi de aceea întreaga sa străduinţă este să se elibereze iarăşi din pământ. Mijlocul pentru aceasta îl găseşte mai înainte de toate în o reprezentare precisă despre zei şi despre venerarea lor. Aici ne întâmpină şi la el nu numai respingerea antropomorfismului, ci mai înainte de toate declaraţia că numai iubirea poate să fie obiectul venerării, care iubire pătrunde întreaga lume şi uneşte toate existenţele în o mare unitate. În acest gând stă sâmburele metafizic al cosmopolitismului de mai târziu. Pentru Empedocle rezultă de aici însă mai ales cerinţa, de a evita toate acţiunile, care contrariază unirea originară a existenţelor prin iubire, ca jignirea sau nimicirea altuia. Ca răsplată însă îi surâde destoinicia, de a birui toate greutăţile cunoaşterii, prin aceasta de a ajunge ajutătorul tuturor oamenilor, de a fi scăpat chiar pe pământ de mizeria renaşterii, şi, un nemuritor printre numai muritori, de a intra la sfârşit în deplina fericire a sufletelor scăpate de corpuri.

*Empedocle* din Agrigent este primul dorian în istoria filosofiei. Se cobora dintr-o familie bogată şi considerată, care sta de partea democrată în luptele de partid ale statului. Ca şi tatăl său Meton, se distinse şi Empedocle ca un cetăţean şi bărbat de stat, trebui totuşi să cedeze mai târziu dizgraţiei concetăţenilor săi. A cutreierat apoi prin Sicilia şi Grecia Mare în activitate medicală şi preoţească cu reputaţia unui făcător de minuni, şi asupra morţii sale circulară în urmă multe zvonuri, ca acela cunoscut despre sărirea sa în Etna. De către Aristotel este desemnat ca primul reprezentant al retoricii. Prin aceasta intră în legături cu aşa numita şcoală de retori siciliană, din care i s-au mai păstrat înainte de Gorgias numele lui Korax şi Tisias. Sigur dovedite sunt dintre poemele lui Empedocle numai cele două, *Perì physeoos* (despre natură) şi *Katharmoí* (purificări). Fragmentele conservate, considerabile în sine, totuşi puţine în comparaţie cu întreaga operă, au fost adunate de mai mulţi învăţaţi, la diferite epoci.

## Zenon din Elea (590-530)

Dacă Empedocle, prin recunoaşterea de către el a simţurilor, căutase să scape filosofia naturii faţă de Parmenide, apoi atitudinea sa ca şi batjocura, la care se văzu expusă doctrina Firii în cercurile largi, trezi voinţa de apărare a şcolii eleate. Prietenul şi şcolarul lui Parmenide, Z e n o n din Elea, porni din partea sa la atacul în contra părerii obişnuite, pentru a motiva prin aceasta indirect doctrina

profesorului său despre unitatea şi inalterabilitatea Fiindului. Felul de cugetare raţionalistă urmat de Parmenide se arată la şcolar în abatere deplină de la tendinţa naturalistă anterioară a ştiinţei. Pe Zenon nu-l mai interesează să înţeleagă ştiinţa empirică, ci îl interesează numai să apere caracterul paradoxal al profesorului său prin operaţii curat formale şi logice.

Aceasta se arată în primul rând în forma de demonstrare mânuită de el, pe cât se pare, pentru prima dată metodic şi cu virtuozitate, care caută, cu repetarea necurmată a disjuncţiilor contradictorii, să combată până la epuizare toate concepţiile posibile ale tezei atacate, întrucât o duce pretutindeni la contradicţii vădite. Din pricina acestei aplicări perspicace a aparatului logic, care lasă întreaga dovadă să apară stăpânită de principiul contradicţiei, Zenon a fost desemnat chiar de către Aristotel ca inventator al dialecticii.

Toate greutăţile acum, pe care le adulmecă, după această metodă, în noţiunile de pluralitate şi de mişcare, se referă la nesfârşirea spaţiului şi a timpului şi, ce e drept, pe de o parte la cel nesfârşit de mare, pe de altă parte la cel nesfârşit de mic, şi dovedesc în ultima instanţă imposibilitatea, de a cugeta desfăcut în părţi întrerupte mărimile spaţiale şi temporale continue, respectiv de a cugeta încheiată nesfârşenia procesului intuitiv. Din acest motiv aporiile zenoniene nu pot găsi combatere în sâmburele lor adevărat.

Dovezile cunoscute nouă în contra mulţimii Fiindului sunt două, şi ele se referă pe de o parte la mărimea Fiindului, pe de altă parte la numărul Fiindului. După mărime, dacă Fiindul constă din multe Fiinde, trebuie să fie pe de o parte nesfârşit de mic, pe de altă parte nesfârşit de mare: primul Fiind, deoarece compunerea chiar şi a părţilor aşa de multe, dintre care fiecare parte însăşi ca unitate trebuie să fie indivizibilă, adică trebuie să fie aşa de mică, încât în genere nu mai are mărime, de asemenea nu poate produce mărime,-al doilea Fiind, deoarece fiecare dintre părţile sale în calitate de Fiind nu numai c-ar trebui să aibă ea însăşi o mărime, dar şi ar trebui să fie îndepărtată de fiecare altă parte cu o oarecare distanţă. După număr iarăşi Fiindul, dacă trebuie să fie ceva mult, trebuie să fie cugetat tot aşa de bine ca mărginit cât şi ca nemărginit: primul Fiind, deoarece Fiindul este tocmai aşa de mult, cât este, nu mai mult sau mai puţin-al doilea Fiind, deoarece între două Fiinde diferite ar trebui să se găsească mereu un al treilea etc. până în infinit.

Din cele patruzeci de argumente în contra mulţimii se cam poate reconstrui şi un al treilea argument, care se referea la calitatea

Fiindului şi căuta să arăte, că multul Fiind ar trebui să fie pe de o parte egal-în calitate de Fiind-pe de altă parte ar trebui să fie şi neegal-în calitate de mult. Întrebuinţarea, pe care o face Zenon de categoriile nesfârşit şi sfârşit, nelimitat şi limitat, pare să indice o referire la Pitagora, în a cărui cercetare jucară rol mare aceste noţiuni, dacă nu invers, pitagoreii au fost stimulaţi în aceasta de către eleaţi. O referire polemică a lui Zenon la pitagorei este admisă de altfel şi de Tannery, Burnet şi A. Döring. A. Döring crede chiar, că argumentele zenoniene în contra spaţiului şi mulţimii ar fi fost îndreptate direct împotriva ipotezelor fundamentale pitagoreice.

Contradicţia în noţiunea de mişcare căuta Zenon s-o prezinte pe cinci căi diferite: 1) prin imposibilitatea de a parcurge un spaţiu determinat, întrucât divizibilitatea nesfârşită a spaţiului de parcurs n-ar lăsa să apară de cugetat un început al mişcării; 2) prin imposibilitatea, de a parcurge un spaţiu cu limită mobilă-întrucât în timpul fiecărui moment finit, în care se parcurge prima întindere, ţelul s-a împins, chiar dacă cu încă aşa de puţin (A h i l e, care nu poate ajunge broasca); 3) prin micimea nesfârşită a mărimii de mişcare momentană-întrucât corpul prins în mişcare în timpul fiecărui moment temporal indivizibil este la un loc determinat, adică se odihneşte, şi de aceea, cum timpul constă din momente indivizibile, trebuie să se odihnească în general (săgeata odihnindu-se); 4) prin relativitatea timpului de mişcare-întrucât mişcarea unei mase apare diferit de mare, după cum se mişcă pe lângă o masă liniştită, sau pe lângă o masă mişcată în direcţie contrară; 5) prin imposibilitatea existenţei unui spaţiu, care în calitate de Fiind ar trebui să fie într-un alt spaţiu şi aşa mai departe în infinit.

Aceste argumente curat dialectice pentru unitatea şi liniştea Fiindului, Zenon căută să le mai sprijine în cele din urmă cu respingerea empirismului luat în ajutor de către Empedocle, în timp ce trimise la insuficienţa senzaţiilor pentru cunoaşterea realului. Şi la aceasta se servi de procedura indirectă, care operează cu aşa numitul prag al excitaţiilor din psihologia modernă. Dacă percepţia ar putea să prindă Fiindul, atunci ar trebui să fie în stare să prindă şi zgomotele parţiale, care compun un zgomot total, ca zgomotele infinit de mici, pe care le produc în cădere părţile cele mai mici ale bobului de mei.

Despre viaţa lui Zenon se cunoaşte puţin. În oraşul său indigen pare să fi activat în politică. Cum că a fost în Atena, după cum raportează Platon în dialogul *Parmenide*, este socotit de câtva timp ca indubitabil. La epoca vieţii dată în textul nostru, care este de acord şi

cu antiteza lui Zenon faţă de Empedocle, ajungem, dacă socotim ca exacte datele numerice stabilite în dialogul *Parmenide*.

Opera sa *Xyggramma* (însemnare) adeverită adeseori, era scrisă în proză-corespunzând schematismului său formal-împărţită în capitole, în care *hypothéseis* izolate îşi găseau a lor *deductio ad absurdum*. Dacă înfăţişarea operei-potrivit cu natura ei polemică-se mişca în întrebare şi răspuns, apoi putem vedea în ea începutul literaturii filosofice de dialog, dezvoltată aşa de bogat mai târziu.

## Leucip

La fel cu Empedocle căută şi L e u c i p, care este un contemporan al Agrigentinului, să armonizeze datele simţurilor cu doctrina Firii. Însă se deosebeşte esenţial într-un punct de Empedocle. În timp ce şi el, pentru explicarea întâmplării, stabileşte o mulţime de Fiinde inalterabile, avu îndrăzneala să reducă toate deosebirile calitative ale lumii fenomenale la diferenţele numai cantitative ale esenţei adevărate a lucrurilor. Aceasta este importanţa sa hotărâtoare pentru istoria ştiinţei europene.

În istoria filosofiei suntem obişnuiţi a trata doctrina „atomiştilor" în îmbrăţişare continuă printre sistemele presofistice, şi aceasta se explică din faptul că ne lipsesc toate ştirile directe despre întemeietorul acestei doctrine, despre Leucip, că sistemul atomisticii însă ne stă relativ complet numai în forma, în care a executat-o Democrit. Însă între aceşti doi bărbaţi se află un interval, care, chiar dacă nu este prea mare, cade totuşi în acea epocă de activitate spirituală cea mai vie, care este umplută în Grecia cu începuturile sofisticii. Leucip este contemporanul lui Zenon, Empedocle şi Anaxagora, Democrit însă este contemporanul lui Socrate şi, cu operele sale de la bătrâneţe, este contemporanul şi al lui Platon. Acestui raport de vârstă îi corespunde de asemenea faptul, că în realitate gândul fundamental al atomismului ca postulat metafizic a izvorât la Leucip din problemele heracleitico-parmenidiene, că însă executarea gândului, aşa cum o făcu Democrit, era posibilă abia pe temelia noii atitudini spirituale pricinuite de sofistică. Acestor raporturi schimbate de timp corespunde mai departe faptul, că acele doctrine ale atomismului, pe care le putem dovedi ca descendente de la Leucip, rămân absolut în cadrul teoriilor metafizice-naturaliste ale contemporanilor săi Empedocle şi Anaxagora, în timp ce doctrina lui Democrit face impresia unui sistem vast. Astfel, motive cronologice şi

obiective cer să separăm în expunerea noastră începuturile atomismului date de către Leucip, ca o doctrină presofistică, de sistemul lui Democrit, sistem condiţionat de întorsătura subiectivă a cugetării greceşti, oricât de greu poate fi aceasta în amănunte.

Pornind de la ipoteze false, însă totuşi cu un oarecare sentiment exact, Fr. Schleiermacher şi după el H. Ritter, a voit să alipească pe atomişti de sofistică. Starea lucrurilor este mai degrabă următoarea: în Leucip izvorăşte atomismul ca ramificare a doctrinei eleate, sistemul lui Democrit însă, departe mult de a fi el însuşi sofistică, presupune doctrina lui Protagora.

În primul rând, în adevăr, Leucip stă în dependenţă foarte limpede de doctrina eleată şi după el Firea exclude, pe de o parte, orice naştere şi pieire, pe de altă parte, orice alterare calitativă; şi pentru el Firea coincide cu corporalitatea (*òn* cu *pléon*, Fiindul cu plinul). Potrivit cu aceste identificări Parmenide trebuise să nege realitatea vidului şi ca urmare şi pe aceea a mulţimii şi a mişcării. Însă dacă acum, aşa cum cere interesul naturalist cel dus de încrederea în percepţie, mulţimea şi mişcarea ar trebui să fie recunoscute ca reale şi ar trebui să se facă iarăşi posibilă o înţelegere ştiinţitifcă a realităţii, atunci pentru un cugetător din şcoala lui Parmenide, ajuns familiar cu considerările noţionale, fu cel mai simplu mijloc să declare acel „Nefiind", vidul (*tò Kenón = golul*), totuşi ca Fiind. Admiterea vidului alături de plin este de aceea doctrina fundamentală caracteristică a atomisticii. Scopul acestei admiteri însă este tocmai numai acela, de a căpăta posibilitatea pentru o mulţime de Fiinde şi pentru o mobilitate a Fiindului; prin vid devine posibil, să descompunem singurul Fiind al lui Parmenide în o mulţime de Fiinde, să atribuim acestei mulţimi mişcare şi astfel să construim lumea experimentală din vid şi din plinul felurit, care se mişcă în vid, din „Nefiind" şi din o mulţime de „Fiinde".

Însă în timp ce Leucip se depărta de doctrina parmenidiană numai atât, cât i se păru neapărat indispensabil pentru explicarea mulţimii şi a mişcării, stăruia nu numai, şi de asemenea cu aceeaşi motivare, în caracterul nedevenirii şi nepieirii, dar şi în caracterul inalterabilităţii şi al omogeneităţii calitative generale a Fiindului. În contrast cu Empedocle, Leucip predică deci că toate multele Finde ar fi omogene după calitate, şi această calitate este pentru el, cu totul după Parmenide, corporalitatea abstractă, fără calitate la drept vorbind-*tò pléon* (plinul). Şi cum, după principiul eleat, toată diferenţa Fiindului, astfel pentru Leucip deosebirile între Fiindele izolate constau pe de o

parte numai în acele însuşiri, pe care ele le datorează limitării lor de vidul „Nefiind", adică ele constau în diferenţele cantitative ale formei, ale mărimii, cu care trebuia să fie dată în acelaşi timp şi greutatea, pe de altă parte fiecare dintre Fiindele inalterabile trebuie să fie cugetat ca o corporalitate omogenă în sine, continuă şi de aceea indivizibilă. Şi cum, mai departe, sub influenţa mentalităţii pitagoreice-parmenidiene, socotea vidul, pe care desigur chiar el îl desemna ca absolut gol, îl socotea ca nesfârşit din pricina „Nefirii sale", predica deci că Firea mobilă în vid ar consta din o nenumărată mulţime de corpuri foarte mici (neperceptibile) şi indivizibile, şi pe acestea le numi atomi (*átomoi*, indivizibili). Fiecare dintre aceşti atomi este aşadar, ca Firea lui Parmenide, nenăscut, nepieritor, inalterabil, indivizibil, omogen în sine şi omogen cu toată cealaltă Fire: Totul-Unul al lui Parmenide este zdrobit în o mulţime infinită de străluciri mici, care, dacă n-ar fi separate de vid, ar forma un singur element în sensul lui Empedocle, şi ce e drept pe *hén* (unul) cel absolut lipsit de calitate al lui Parmenide.

Înainte de toate celelalte prefaceri ale doctrinei eleate, se distinge deci prefacerea lui Leucip prin o genială simplicitate şi prin limitarea pătrunzător consecventă la aceea, ce este indispensabil pentru explicarea lumii de fenomene. În acelaşi timp însă este limpede de aici, că atomismul ajuns aşa de important mai târziu pentru dezvoltarea mai departe a teoriei din ştiinţele naturale, nu s-a născut din observări şi din concluzii construite pe observări, ci tocmai din noţiunile metafizice cele mai abstracte.

Şi dacă până acum atomismul este o transformare a metafizicii eleate, transformare născută din motivul interesului naturalist, apoi pe de altă parte găsim pe Leucip în contrast cu ştiinţa naturii fictivă a lui Parmenide într-atât, întrucât el nu caută să explice mişcarea din o forţă deosebită de materie, ci o consideră ca şi ionienii ca pe o însuşire inerentă materiei. Însă se deosebeşte totuşi de asemenea de hylozoismul ionic. Căci corporalitatea omogenă în toţi atomii nu posedă după el capacitatea, de a se schimba calitativ, *alloíoosis* (alterarea) ci numai pe *kíneesis* (mişcare), o mişcare spaţială veşnică, originară, de redus la nimic mai departe, dată în esenţa sa proprie. Şi ce e drept chiar Leucippus pare să fi înţeles prin aceasta nu atât mişcarea greutăţii, mişcare de sus în jos, cât mai degrabă o străstare haotică, ivită în urma „atingerii" atomilor, străstare a corpuşoarelor circulatorii de-a valma, fără ordine, în toate direcţiunile, în care

străstare însă, în ciuda hazardului aparent, totul ar trebui să-şi aibă motivul şi să se petreacă cu necesitate.

Astfel voia Leucip să explice lumea din atomii mobili la origine în vid. Unde un număr dintre ei se întâlnesc într-un vid mai mare prin separarea din infinit (*apotomeé apò tóu apeírou*), atunci se naşte o îngrămădire (*athroismós*) şi în această îngrămădire în urma ciocnirii se naşte un vârtej (*dínee*), prin care atomii se împletesc unii cu alţii şi produc o formă sferică, una care ca o învelitoare uriaşă cuprinde atomii cei mai eterogeni, care, vârtejiţi în ea, o netezesc. În acelaşi timp prin vârtej trebuie să aibă loc şi o cernere a atomilor. Prin aceasta egalul se găseşte cu egalul, în timp ce atomii mai grosolani, mobili mai cu greutate, se consolidează la mijloc şi formează pământul asemănător cu o strachină concavă, pe când atomii mai fini, mai nobili sunt înghesuiţi în sus (*ékthlipsis*, înghesuire) şi constituiesc straturile de apă, de aer şi de foc, care înconjoară pământul. Pe de altă parte însă vârtejul are şi capacitatea, de a atrage în sine atomii extracosmici şi complexe de atomi. Prin aceasta Leucip voia să explice stelele a căror vitalitate el refuza în mod formal s-o recunoască. Pentru el stelele valorau mai degrabă ca sâmburi de formări de lumi proprii, care prin vîrtejul universal ar fi târâte în cosmosul nostru şi legănate de el ar cădea în văpaie, şi ar trebui să fie hrănite de vaporii ridicaţi de la pământ-prima ivire a ideii că stelele n-ar fi fixate în sfere, ci plutind libere în spaţiu cercuiesc în jurul pământului.

Chiar din această teorie despre naşterea stelelor rezultată, că pentru Leucip fiecare loc al întâlnirii mai multor atomi poate să devină punctul de plecare al unei astfel de mişcări de vârtej şi cu aceasta poate să ajungă punctul de cristalizare al unei formări de lumi proprii. Şi din pricina infinităţii vidului vor exista infinit de multe lumi nu numai una după alta, dar şi una lângă alta, care se găsesc în toate stadiile posibile de dezvoltare. Astfel rezultă o infinită varietate de lumi nenumărate şi un veşnic proces de devenire a universului, în care se nasc lumile individuale şi iarăşi pier, potrivit cu necesitatea curat mecanică.

Cu privire la descrierea mai apropiată, pe care o dădeau atomiştii despre această distribuire a elementelor, produsă de mişcarea vârtejitoare, este de trimis la E. Zeller. Totuşi concepţia general obişnuită mai înainte, reprezentată de aceasta, că atomiştii ar fi văzut starea originară de mişcare a atomilor în căderea (de sus în jos), a fost zguduită de cercetările mai noi. Când raportorii mai vechi aduc

mişcarea atomilor în legătură cu *báros* (greutatea), atunci nu este menţionată niciodată în mod formal ca absolută mişcarea de sus în jos. Atomiştii pot să fi desemnat foarte bine în vârtejul sistemului de atomi contrastul mişcării centripetale şi cetrifugale ca *kàtoo şi ánoo* şi de aceea să fi cercetat efectul „greutăţii" în sistemele de vârtej, fără să fi predicat concepţia susţinută de către Epicur a greutăţii ca mişcare primară.

Cu aceasta a fost mult confundat mai târziu atomismul mai vechi. Însă chiar în izvorul (desigur academic) pe care-l foloseşte Cicero (*De fin.* 1,6,17 ) sta în mod formal, că Democrit ar fi predicat o strămişcare a atomilor în *infinito inani,* în *quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec extremum sit,* Epicur din contră ar fi "stricat" aceasta prin aceea, că puse mişcarea de cădere în jos ca mişcarea naturală pentru toate corpurile. Lui Democrit dimpotrivă i se obiectează aici *turbulenta atomorum concursio*, la care trimite poate chiar Platon, *Timaios.* 30 a (*kinoúmenon pleemmelóos kaì atáktoos*, mişcat cu zgomot şi în dezordine), unde fără îndoială se află o referire la atomism.

Însă pentru Leucip cel mai important dintre elemente este *focul*; este cel mai desăvârşit, fiindcă este cel mai mobil; constă din atomii cei mai fini, care, cei mai mici dintre toţi, sunt netezi şi rotunzi. Însă însemnătatea sa principală stă în faptul, că focul este în acelaşi timp principiul mişcării în organisme şi cu aceasta el este materia sufletească.

Cum că doctrina despre foc la Leucip se reduce la filosofia heracleitică, este limpede de la sine; tot aşa însă focul joacă în multe privinţe, mai ales cu referire la lumea organică, în doctrina atomistă acelaşi rol, cum mai târziu joacă materia cugetătoare la Anaxagora. În adevăr, focul nu este elementul mişcat singur de la sine, ci totuşi elementul cel mai mobil, care comunică mişcarea sa materiei mai leneşe. Finetea şi mobilitatea atomilor de foc aduce însă cu ele primejdia, că aceşti atomi de foc sunt împinşi din corp prin apăsarea aerului. Această apăsare ar trebui s-o întâlnească respiraţia. Prin respiraţie, sunt aduşi corpului din aer mereu atomi noi de foc, şi contra-curgerea lor împiedică în acelaşi timp de la evadare atomii sufletului prezenţi în corp. Poticnirea trecătoare sau încetarea totală a respirării (în somn sau în moarte) are ca urmare, odată cu evadarea parţială sau totală a atomilor sufletului, o diminuare trecătoare sau stingerea deplină a vieţii psihice. Cu moartea se risipeşte deci şi individualitatea spirituală a omului.

Caracteristica psihologiei leucipiene constă în admiterea fundamentală că şi viaţa sufletească cu întregul său conţinut determinat calitativ ar fi de readus la diferenţele cantitative ale mişcării atomilor. Realitatea vieţii sufleteşti este de asemenea numai o mişcare de atomi, chiar dacă cea mai fină şi cea mai desăvârşită. La amănunte nu s-a mai coborât Leucip după toată probabilitatea. Pare să fi stabilit numai o teorie a văzului şi să fi explicat văzul prin admiterea că din obiecte s-ar desprinde mereu chipuleţe (*eidoola*) şi prin pătrunderea lor în ochi ar produce senzaţiile vizuale. De asemenea nu ne îndoim că tocmai el a predat subiectivismul aşa numitor calităţi ale lucrurilor, subiectivismul rezulta pentru el cu necesitate din teoria sa metafizică. Cum atomii, care constituiesc lucrurile, n-ar trebui să fie nimic altceva decît plinul lui Parmenide, sfărâmat în infinit de multe părţi, şi diferite unele de altele numai prin însuşirile cantitative de mărime şi formă, putu să considere ca însuşiri reale ale lucrurilor numai pe acelea, care s-ar putea reduce la atomi şi vid, şi trebuie să facă toate celelalte stări, stări curat subiective ale aceluia care simte, însă conform cu aceasta şi toate alterările aparent calitative ale unui lucru ar fi de redus la o goală alterare în compunerea sa sau în stratificarea sau orânduirea atomilor săi.

Din legăturile doctrinelor şi din ştirile foarte nedeterminate ale literaturii conservate se poate face probabil numai atât, că Leucip mai tânăr decât Parmenide şi considerabil mai bătrân decât Democrit, era un contemporan al lui Empedocle şi Anaxagora. Între diferitele date, care-i pun patria la Milet, Elea şi Abdera, abia este de luat o hotărâre. Cum totuşi şcolarul său (*hetáiros)* Democrit era indubitabil abderit şi ieşise dintr-o societate agitată în ştiinţă, pe care totuşi imposibil o vom putea căuta în *Magii* lăsaţi în urmă pretins de Xerxes, atunci putem admite desigur, că în Abdera adusă la înflorire în timpul jumătăţii a doua a secolului al VI-lea de coloniştii tejici, se dezvoltă o viaţă ştiinţifică, care-şi găsi în Leucip pe primul său reprezentant însemnat. Putem combina unele cu altêle diferitele date poate aşa, că Leucip s-ar fi născut în Liet, şi-ar fi primit perfecţionarea sa filosofică în Elea, la Parmenide şi Zenon, şi ar fi întemeiat în Abdera propria şcoală.

Între aceşti doi mari atomişti pare să fi ieşit din această şcoală din Abdera Protagora. *Mégas diákosmos* (marea rânduire), care trecu mai târziu sub numele lui Democrit, ca parte constitutivă din *corpus Democriteum*, a fost compus cu siguranţă de către Leucip, în urma noilor cercetări, aşa că mărturia lui Theophrast este justă. Aceeaşi

constatare se poate face despre scrierea *Perì nóu*. Izbitor rămâne, că Leucip a fost pus complet în umbră de Democrit în amintirea posterității şi ce e drept în epoca mai nouă ca şi în antichitate (Epicur).

## Melissos

În timp ce Zenon întreprinsese să apere doctrina eleată împotriva lui Empedocle, *Melissos* din Samos pare să se fi supus acestei sarcini şi în contra lui Leucip şi în parte contra ştiinţei mileziene despre natură. Forma argumentărilor sale arată schematismul dialectic întipărit de Zenon. În acelaşi schematism Melissos arată în primul rând, că Fiindul este veşnic, deoarece el n-ar putea să treacă nici în Fiind, nici în Nefiind, şi derivă apoi de aici în demonstrare legată celelalte însuşiri ale sale. Ca veşnic Fiindul trebuie să fie şi fără început şi fără sfârşit, adică pentru el acum infinit ca spaţiu în acelaşi timp (*ápeiron*), ca infinit mai departe unic, căci altfel ar trebui să fie limitat de un alt Fiind, ca nesigur egal sieşi pretutindeni, căci astfel ar fi mult, şi ca egal sieşi pretutindeni inalterabil, imobil şi nesuferitor. Inalterabil, deoarece fiecare alterare presupune sau o naştere şi pierire-aşadar o neegalitate-sau însă, dacă o concepem ca amestecare, presupune mulţime şi mişcare, care de asemenea nu i se pot cuveni. Mulţimea nu i se poate presupune din pricina unicităţii, şi mişcarea nu i se poate atribui, din pricină că Fiindului ca omogen pretutindeni îi lipseşte vidul, condiţia oricărei mişcări (Leucip). Şi nesuferitor, deoarece Melissos îşi poate închipui o suferinţă pricinuită numai de o alterare fizică, adică de o scădere sau de o mărire. Şi de asemenea rarefierea şi condensarea, cu care operase Anaximene, i le contestă din pricina omogenităţii sale. Dacă astfel pe de o parte caută să sprijine doctrina parmenidiană în toate direcţiile, apoi pe de altă parte totuşi teza despre unitatea Fiindului îl dispune la o abatere remarcabilă de profesorul său. Pentru unitatea sa absolută nu mai vrea să priceapă Firea drept corp, căci atunci ar trebui să aibă părţi şi n-ar mai fi Unul în înţeles strict, şi de aceea nu mai îi interpreta „mărimea" în înţeles extensiv, ci în înţeles intensiv.

În fine ne întâmpină şi la el, tot aşa ca la Zenon, un atac în contra fundamentului tuturor cugetărilor din filosofia naturii, credibilitatea simţurilor, care se sprijină de asemenea pe ideea accentuată în special de el despre omogeneitatea Firii. Dacă simţurile ne-ar da iarăşi adevărul, astfel argumentează el, atunci ele ar trebui să ne arate

Fiindul ca netransformabil. De fapt însă ele îl lasă să apară numai ca un ceva prins în alterare perpetuă.

Melissos, băiatul lui Ithaigenes, era naumarch, sub a cărui conducere învinse flota samică pe atenieni în anul 442 a. Chr. n. Nu s-a lămurit, cum sta personal în legătură cu şcoala eleată. Opera sa *Xyggramma* (însemnări) ( *Perì physeoos* despre natură, sau *Perì ontos* despre Fiind) fu scrisă în proză. Din scrierea pseudoaristotelică *De Melisso*, primele două capitole sunt de referit în adevăr la Melissos, după o admitere mai nouă.

## Anaxagora

„Ca ani mai bătrân, ca opere mai tânăr decât Empedocle", *Anaxagora* a continuat mişcarea de cugetare începută de Empedocle. Ca acesta este şi el de părere, că datele simţurilor, chiar dacă puterea lor de cunoaştere este limitată, după cum s-ar arăta de pildă în faptul că nu suntem în stare să simţim adaosul gradat de la negru la alb, aceste date trebuie să formeze totuşi punctul de plecare al tuturor cercetărilor. Îi împărtăşeşte şi convingerea, că n-ar exista o naştere şi o pieire în înţeles sever, aparenta naştere şi pieire n-ar fi mai degrabă nimic altceva decât amestecare şi dezamestecare de corpuleţe originare şi existente cu adevărat, pe care le-a numit *chreémata* (lucruri) sau *Spérmata* (seminţe). El ia aşadar de-a dreptul versurile lui Empedocle în proza sa. Însă de fixarea arbitrară de către acesta a numărului patru de aceste elemente se formalizează cu atât mai mult, cu cât i se pare imposibil să explice diferenţa calitativă a lucrurilor empirice din amestecarea acelor patru elemente, şi ar fi putut să-i rămână necunoscut expedientul aflat în doctrina despre subiectivitatea calităţilor. Şi cum pe de altă parte noţiunea parmenidiană a Firii exclude de asemenea naşterea din nou şi dispariţia determinărilor calitative, mai degrabă cere o inalterabilitate calitativă şi pentru totalitatea materiilor, atunci Anaxagora conchide c-ar exista tot atât de multe *chreémata* diferite unele de altele în calitate, câte de astfel de determinări calitative se pregătesc în lucrurile empirice. Lucrurile accesibile percepţiei noastre sunt însă toate compuse din toate aceste materii şi, crede Anaxagora, ele se numesc după materia predominantă atunci în ele: alterarea lor calitativă însă (*alloíoosis*) constă în aceea, că alte materii se adaugă sau că unele se despart din legătură, aşa că acum o altă materie primeşte predominarea.

Dacă acum lucrurile empirice sunt toate astfel de compuneri sau amestec din aceste strălucruri, că în fiecare este cuprinsă o părticică din fiecare, atunci aceste materii fundamentale ele însele trebuie să fie nu numai simple, dar şi infinit de divizibile şi, după cum el observă bine cu privire la cugetarea lui Zenon folosită de Leucip, ele pot fi asta şi de aceea, fiindcă Fiindul nu poate înceta niciodată de a fi, prin împărţirea împinsă încă aşa de departe. Cum însă şi diferenţa calitativă a lucrurilor îi părea că este imensă, admise că şi diferenţele calitative ale strălucrurilor ar fi infinit de mari. Astfel ne întâmpină ca străcorpuri părţi din tot, ce ne iese înainte la lucrurile perceptibile: uşoare şi grele, calde şi reci, uscate şi umede, de aur şi de argint, de carne şi de sânge, de oase, de tendoane etc.

Dacă Aristotel citează în mai multe pasaje ca exemple de elemente la Anaxagora numai substanţe organice, atunci asta corespunde mai mult propriei sale predilecţii pentru acest teren, decât unei înclinări a lui Anaxagora de a reduce materiile anorganice la materiile organice. În întreaga doctrină a formării lumii a lui Anaxagora nu este nici câtuşi de puţin de descoperit o deosebire în valoare a organicului şi a anorganicului, mai ales nu se referă, ceea ce se poate numi teleologia sa, nicidecum numai la organic.

Privitor acum la mişcarea acestor substanţe, apoi, ce e drept, şi Anaxagora ca şi Empedocle pune în faţa principiului Firii un principiu al întâmplării în chip dualist, însă într-un chip cu totul altul. Forma poetică şi mitică a acestui gând este lepădată, însă în acelaşi timp în locul accentuării heracleitice a adversităţii fenomenelor de mişcare a venit iarăşi gândul unicităţii întâmplării din lume; şi cum Anaxagora (cum se petrece în toată prezentarea naivă) îşi poate cugeta realul numai ca stofă materială, tot astfel caută în una dintre nenumăratele *chreémata* cauza comună a mişcării pentru toate celelalte. Această materie forţă sau materie motrice este aşadar cugetată de el ca vie în ea însăşi, adică după analogia materiei lumii a Ionienilor: *mişcă de la sine pe celelalte*. Esenţa sa însă o construieşte Anaxagora din caracterul lumii perceperii, lume produsă prin aceasta: lumea înfăţişează un întreg rânduit, modelat în vederea scopului, prin urmare şi forţa modelatoare trebuie să fie o forţă rânduitoare, activă în vederea scopului. De aceea o numi în analogie cu principiul activ din om, *Nóus*, adică raţiune sau, cum poate ne redă mai bine cuvântul, *materie cugetătoare*. Mult departe de a fi un principiu imaterial, „spiritul" lui Anaxagora este o materie corporală, însă cu adevărat o materie aleasă de tot: este cel mai fin şi cel mai curat dintre toate

lucrurile, singur simplu şi neamestecat cu altul, de aceea totdeauna egal cu sine însuşi, chiar dacă exista în cantităţi diferite, materia mişcată singură de sine însăşi, care în acelaşi timp este pentru toate celelalte principiul mişcării. Ba încă îi atribuie ştiinţa întreagă peste tot şi cea mai mare putere. Astfel acest *Nóus*, la fel cu *Logosul* heracleitic, se înfăţişează ca forţa stăpânitoare în macrocosmos ca şi în microcosmos şi cu privire la mişcarea şi la modelarea universală are toate funcţiunile focului heracleitic, în adevăr cu deosebirea esenţială, că *Nóus* nu intră ca focul însuşi în procesul devenirii şi nu se transformă în tot, ci faţă de celelalte materii rămâne totdeauna pentru sine şi separat.

*Nóus* anaxagoreic fu de mult şi este şi astăzi o *crux interpretum*. După ce chiar Platon fusese înclinat să-l conceapă ca o cauză activă conştient şi oportun a lumii, totuşi se văzu înşelat în speranţa sa prin explicarea mai departe, curat mecanică a lumii de către Anaxagora, Aristotel, prin cunoscuta sa declaraţie că Anaxagora prin stabilirea de către sine a lui *Nóus* s-ar fi arătat ca primul judicios faţă de predecesorii săi, a deschis cercul acelora, care-l sărbătoresc ca descoperitorul spiritului şi de aceeea îi consideră doctrina ca piatra de încheiere a dezvoltării presofistice. Mai ales cu construcţia hegeliană se potriveşte aşa de drăguţ, cum în această filosofie a naturii principiul lumii de la apă este mereu „spiritual" trecând prin aer şi foc, până ce în fine „spiritul" curat este distilat din materie. Însă acest spirit este tocmai de asemenea numai corpul viabil, adică este corpul auto-mobil, şi de o esenţă imaterială, reală este în orice caz mai mult îndepărtat decât de *pyr aeízoon* al lui Heraclit. Din contră nu este de tăgăduit, că Anaxagora prin silinţa sa de a pune principiul cugetător, motrice şi rânduitor faţă în faţă cu toată cealaltă materie, drept ceva cu totul particular şi incomparabil, a făcut un progres esenţial dincolo de hylozoism şi, după cum în alt chip eleaţii, el a deschis calea pentru noţiunea spiritului separat de materie. Aceasta este accentuat mai mult sau mai puţin puternic şi de către cercetătorii mai noi, în timp ce încercarea energică, de a crede pe Anaxagora ca reprezentantul spiritualismului şi teismului, a găsit numai puţin răsunet. În special se interzice conceperea lui *Nóus* ca personalitate divină chiar prin aceea, că Anaxagora vorbeşte de gradul de cantitate al lui *Nóus* şi-l face să locuiască în anumite lucruri individuale (desigur în fiinţe organice). Vreo tendinţă religioasă stă foarte departe de considerarea lumii de către Anaxagora, care considerare este îndreptată curat numai la explicarea natualistă. Pe de altă parte F. Krohn, în tratatul său foarte

prețuit despre *Nóus*, îl concepe hotărât prea strâmt, când îl identifică de-a dreptul cu *nóus omenesc*. Aceasta reiese, afară de altele, chiar de aici, că Anaxagora, când vorbește despre *nóus diakosmóon tà pánta* (rațiunea care le rânduiește pe toate), are în vedere mai puțin lucrurile terestre, dar în prima linie are în vedere marile relații ale universului, frumusețea și armonia acestuia în rotațiunea simetrică a corpurilor cerești. Și cu referire la aceasta se poate spune, că el și mai mult decum făcuse însuși Empedocle, a primit în explicarea teoretică momentul judecării valorii.

Însă acum Anaxagora, pe cât vedem, își folosește pe *Nóus* numai pentru ca să se explice pe de o parte începutul mișcării în general și pe de altă parte astfel de întâmplări ale petrecaniei individuale, pe care nu era în stare să le deducă din cursul mecanic al mișcării universale odată pornite. Care au fost aceste ultime întâmplări în amănunt, nu este de văzut din imputările, care sunt făcute de aceea lui Anaxagora: pentru cunoștința noastră aplicarea, pe care a făcut-o Anaxagora cu a sa doctrină *nóus* cu privire la explicarea petrecaniei, se restrânge numai la aceasta, că, el atribuia materiei cugetătoare „rânduitoare" *începutul mișcării*, care se continuă apoi pe cale mecanică, prin izbire și apăsare, însă firește în chipul voit de *nóus*.

Mișcării însă trebuia să-i preceadă o stare de amestecare foarte desăvârșită a tuturor substanțelor, care stare se aseamănă în oarecare măsură cu sfera lui Parmenide și Empedocle și în același timp amintește de haosul mitic și de *apeironul* lui Anaximandru-o stare de amestec, în care toate *chreémata* (exceptarea lui *nóus*) erau amestecate unele în altele în repartizare așa de fină, că întregul nu poseda o determinare specială, și, din pricina infinității acestei străstări, pare să fi acceptat și un număr infinit de începuturi ale mișcării și cu aceasta un număr infinit de lumi.

Nașterea fiecăreia dintre aceste lumi, cu totul asemenea una alteia în interior, și-o închipuia în felul următor: într-un punct al amestecului, materia cugetătoare produce în primul rând o mișcare de rotație de mare iuțeală, care, în timp ce se întinde din ce în ce mai mult împrejurul său, duce la modelarea lumii rânduite. Mai întâi prin această învârtire sunt separate două mase mari, care se caracterizează prin contrastul luminosului, caldului, subțire-ușorului, uscatului și a întunecatului, recelui, dens-greului, umedului și sunt desemnate de Anaxagora ca *aitheèr* și *aeér*. Amestecarea ultimă, înghesuită la mijloc, trebuie apoi să se condenseze în apă, pământ și pietre. În reprezentările sale despre pământ, filosoful se arată dependent în

esență de Anaximene; stelele le consideră ca bucăți de pământ și de pietre sparte, care s-au înflăcărat în cercul focos: în marea piatră de meteor din Agiospotamoi vedea o confirmare a acestei teorii și în același timp dovada pentru omogeneitatea materială a universului. Reprezentările sale astronomice arată reprezentări și cunoștințe multilalterale, superior dezvoltate și sprijinite în parte pe studii proprii; același lucru are valoare despre teoriile sale meteorologice. Însă menționare specială merită aversiunea sa față de toate explicațiile miraculoase și menționare merită încercarea născută de aici a unei interpretări alegorice a zeilor și a miturilor homerice în care i-a urmat școlarul său, Metrodor din Lampsacos.

La toate acestea Anaxagora stăruia în părerea că, tocmai ca în haos însuși, tot astfel în toate lucrurile individuale diferențiate de aici, amestecul strămateriilor ar fi un amestec așa de fin și intim, că pretutindeni ar fi măcar ceva din fiecare, deoarece, după cum accentuează el, experiența ar preda că totul ar putea deveni tot așa de bine ca și carnea sau oase, peri sau tendoane etc., și că totuși ar fi imposibil, ca un ceva să devină dintr-un ceva diferit de el. De aceea admite de asemenea că plantele și animalele s-au dezvoltat din *spérmata* (semințe organice). Existențelor viețuitoare însă le este asociat *nóus*(rațiunea), principiu însuflețitor, pe care-l lăsa să intre desigur din afară în ele și pe a cărei forță motrice de sine stătătoare o introduce drept cauză a funcțiunilor neexplicabile mecanic. Superioritatea omului însă o găsea în posedarea mâinilor, prin care posedare i s-ar înlesni practicarea a tot felul de arte și i s-ar da mijlocul, de a întrebuința în folosul său și animalele superioare lui în multe privințe. Psihologia sa oferă interes numai într-atât întrucât, în contrast cu părerea empedocleeană, că egalul ar fi perceput de egal, el afirma, că noi simțim în noi calitățile obiectelor prin mijlocul contrariilor și că fiecare *aístheesis* ar produce neplăcere ca o atingere prin contrariu.

Anaxagora se cobora din Clazomene, așadar din cercul ionic de cultură, și în adevăr în special din școala lui Anaximene, căruia îi datorează un șir de cunoștințe din științele naturale. Nașterea sa este de pus pe la anul 500. Despre felul, cam cum ar fi putut să ajungă în legătură cu eleații așa de importanți pentru doctrina sa, nu știm nimic sigur. Este de admis, că Melissos fu aici de însemnătate. Anaxagora se cobora din familie bogată și este descris ca un bărbat onorabil, care, departe de orice interes practic și politic, ar fi declarat „cerul ca patrie a sa și considerarea stelelor ca sarcină a vieții sale"-o

exprimare, în care alături de punerea unui ideal teoretic de viaţă este remarcabilă observarea ordinei lumii, observare care caracterizează şi filosofia sa. Cam pe la 463 sau 462 Anaxagora, ca primul între filosofii însemnaţi, se mută la Atena, unde pare să fi format un centru de activitate ştiinţifică şi să fi atras pe cei mai însemnaţi bărbaţi, între alţii pe Euripide şi Pericle. În anul 434 fu acuzat de asebie, fu obligat să părăsească Atena şi se duse la Lampsacos. Aici întemeiă o societatea ştiinţifică şi muri în mare cinste, puţini ani după aceea (cam pe la 428). Fragmentele singurei scrieri, cum se pare, lăsate de el *Perì physeoos* (în proză) au fost adunate de diferiţi învăţaţi.

Ca şcolar al lui Anaxagora este numit *Archelaos*, care se arată totuşi influenţat şi de alte doctrine în aşa fel, că va fi menţionat abia într-un capitol ulterior.

## Gorgias şi Protagora

Lupta în jurul filosofiei naturii nu este nicidecum la sfârşit odată cu ivirea lui Anaxagora, care luase cel mai mult ca punct de plecare vechea tradiţie ionică. Adversarii ei găsesc mai degrabă un nou sprijin, neaşteptat, din tabăra filosofilor naturii înşişi.

De o parte stă un şcolar al lui Empedocle, care studiase la acesta nu numai filosofia naturii, dar şi retorica, apoi fascinat însă de dialectica eleaţilor ajunse adversarul oricărei filosofii a naturii, întrucât căută să anuleze mai cu seamă posbilitatea oricărei cunoaşteri a Fiindului. Acesta este G o r g i a s din Leontinoi, tatăl sofisticii. În trei teoreme caută să-şi ajungă ţelul. Ele sună: 1) Nu există nimic. Căci dacă ar exista ceva, atunci ar trebui să fie sau *ón* (Fiindul) sau *meè ón* (Nefiindul) sau amândouă. Însă *mèè ón* nu poate să existe, deoarece un ceva nu poate în acelaşi timp să existe şi să nu existe. Însă şi *ón* (Fiindul) nu este: căci de-ar exista, atunci ar trebui să fie sau veşnic sau devenit sau amândouă, sau unul sau mult şi la toate acestea se poate dovedi imposibilitatea. În fine este exclusă şi a treia posibilitate c-ar exista atât *ón* cât şi *meè ón*: căci atunci *ón* ar fi egal cu *meè ón* cu privire la Fire, şi neexistenţa lui *meè ón* este deja demonstrată. 2) De-ar fi ceva, atunci n-ar fi de cunoscut. Căci Fiindul şi cugetatul sunt diferite; dacă n-ar fi aşa, apoi orice cugetat ar trebui să şi existe şi viceversa. Nefiindul n-ar trebui să poată fi cugetat, ceea ce sunt absurde amândouă. Căci multe, pe care le cugetăm, ca de pildă un om zburător, nu există de fapt, şi multe, care nu există, de pildă Scylla, sunt cugetate. 3) Dacă ar exista cunoştinţa, atunci n-ar fi

comunicabilă. Căci orice împărtăşire se îndeplineşte cu vorbe, vorba însă este altceva decât Fiindul.

Timpul vieţii lui *Gorgias* este aşezat de către Frei, cu care este de acord şi Diels, la 483-375, şi de către Wilamowitz-Moellendorff la 500/497-391/88. Sigură este numai singura dată, că fu în Atena în anul 427 în calitate de conducător al unei ambasade trimise de oraşul său natal. Aici a făcut mare impresie cu elocinţa sa şi a influenţat hotărâtor dezvoltarea stilului. Lunga sa bătrâneţe şi-o petrece în Larissa thessalică. Autenticitatea celor două declamaţiuni păstrate de la el abia este îndoielnică. Scrierea sa filosofică purta titlul *Perì physeoos eè perì meé óntos* (Despre natură sau despre Nefiind). Legătura sa cu şcoala de retori siciliană (Korax şi Tisias), tot aşa ca şi cu Empedocle este neândoielnică. Cum că fu influenţat şi de către eleaţi, reiese cu siguranţă din demonstrarea din scrierea sa.

Ca şcolari ai lui Gorgias sunt numiţi Alcidamas din Elea, generalul Melon, Polos din Agrigent, Lycophron şi Protarchus. Polos şi Protarchus sunt cunoscuţi din dialogurile *Gorgias* şi *Phileb* ale lui Platon.

După cum Gorgias pleacă de la eleatism, tot astfel *Protagora* din Abdera, aparent cu totul independent de el, pleacă de la Heraclit pentru tăgăduirea cunoştinţelor din filosofia naturii valabile obiectiv. Cu Heraclit admite, că strămateria, care poartă în sine toate posibilităţile, ar fi prinsă în curgere neântreruptă, accentueează însă şi mai mult decât acesta raportul corelativ, potrivit căruia fiecare lucru izolat nu este atât ceva, cât mai degrabă ajunge aşa sau aşa în fiecare moment, abia prin referiri la altele. Tăgăduieşte aşadar o Fire absolută şi afirmă că însuşirile lucrurilor se nasc numai din influenţarea lor reciprocă momentană. Însuşirea este abia produsul mişcării, şi ce e drept, după cum Protagora continuă în chip adevărat heracleitic, este de fiecare dată produsul a două mişcări corespondente şi contrazicătoare, dintre care una este desemnată ca activă, cealaltă ca pasivă. Dacă rezultă acum chiar de aici, că în general niciodată nu se poate spune despre un lucru, ce este el, ci cel mult, ce devine în relaţiile sale schimbătoare faţă de alte lucruri, atunci corelativismul protagoreic primeşte o însemnătae şi mai mare prin aceea, că această doctrină generală a mişcării este aplicată şi la percepere. Când un lucru lucrează asupra unuia dintre simţurile noastre, cu care prilej mişcării pornite de la obiect îi aleargă înainte o mişcare reactivă a organului, atunci se naşte în organul senzorial chipul percepţiei şi în acelaşi timp se naşte la lucru însuşirea corespunzătoare lui. Şi cum,

după cum el afirmă fără îndoială în legătură cu relativismul dovedibil deja la Heraclit, senzaţia depinde de starea momentană a celui care simte, astfel fiecare percepţie predă numai, cum nu numai apare lucrul în momentul perceprii pentru acel care percepe, şi ce e drept tocmai numai pentru el, dar şi cum este sau devine în realitate. Însă acum pentru Protagora perceperea senzorială şi părerea cunoscută curat mecanic din ea este singura cunoştinţă. Şi astfel rezultă pentru el consecinţa, că fiecare reprezentare şi fiecare părere este adevărată şi că nimeni nu cugetă ceva fals, sau cu alte cuvinte rezultă teza formulată, poate în legătură cu vorbele introductive ale operei protagoreice:*pántoon chreemátoon métron ánthroopos, tóon mèn óntoon hóos ésti, tóon dè meè óntoon hóos óuk éstin* (Măsura tuturor lucrurilor este omul, al celor care sunt că sunt, şi al celor care nu sunt, că nu sunt). Însă cu aceasta adevărul ajunge o noţiune relativă, aşa că despre fiecare lucru se pot stabili teze opuse şi nu mai poate fi vorba de o hotărâre valabilă pentru toţi. Acesta este „adevărul", pe care are să-l predea în opera sa.

Protagora, fără îndoială cel mai însemnat dintre sofişti, se născu în anul 482/1 în Abdera. Era şcolarul lui Leucip. La Atena fu mai mult timp în anul 444 pentru prima dată şi s-a oprit acolo mai târziu încă adeseori, unde avu legături cu Pericle şi cu Euripide. Ultima dată fu acuzat acolo de ateism în anul 411 sub domnia celor 400, din pricina scrierii sale asupra zeilor şi se îneacă, după condamnarea sa, în timpul fugii în Sicilia. Titlurile numeroaselor sale scrieri, din care ni s-a păstrat extrem de puţin, dovedesc, că el a tratat subiectele cele mai multiple ale terenului teoretic şi practic. Th. Gomperz a încercat să dovedească pe Protagora ca autor al scrierii pseudohipocratice *Perì téchnees* (despre artă), totuşi a găsit puţină aprobare în aceasta.

Ca şcolari ai lui Protagora trec Antimoiros din Mende, Archagoras, Eulathos, Theodoros matematicianul şi în înţeles mai larg şi Xeniade din Corinth.

# Perioada eudaimonologică

## Luminarea greacească şi Socrate

Nu chiar cu obiecţiunile eleaţilor împotriva existenţei ipotezelor din filosofia naturii, contra existenţei naşterii şi trecerii, a mulţimii şi a mişcării, ci abia prin atacurile unui Gorgias şi ale unui Protagora contra posibilităţii cunoaşterii însăşi, începe filosofia naturii să dea înapoi şi să lase altor sforţări locul ocupat de ea până atunci. La această dezvoltare au contribuit firește şi alte momente aflate în afară de filosofia însăşi. De aici face parte în prima linie avântul economic şi politic, pe care-l luă Grecia după terminarea războaielor cu perşii (466), care avânt se observase înainte de toate în Atena, care oraş se distinsese chiar în războaiele cu perşii înaintea tuturor celorlalte oraşe. Aici, în *prytanéion* (centrul) înţelepciunii elene, cum numeşte Hippias oraşul Atena la Platon (*Protagora* 337 d.), se concentră la mijlocul secolului al V-lea nu numai puterea politică şi comerţul Greciei, aici se institui cu ajutorul activ al lui Pericle de asemenea, în cea mai largă întindere, constituţia democrată, care încuraja pe toţi cetăţenii la participarea foarte vie la afacerile publice. Însă prin aceasta Atena ajunse treptat şi centrul vieţii spirituale. În statul cel mai activ ca viaţă economică şi democratizat, nevoia de cultură fu dezvoltată cu însufleţire şi la cetăţeanul mai neânsemnat, în acest stat faptul de a şti începu să ajungă o putere politică şi socială.

Chiar Parmenide şi Zenon au frecventat Atena foarte probabil, Anaxagora se decisese la mutare acolo în anul 463/2, heracliteismul fusese reprezentat prin Cratylos. Toţi sofiştii însemnaţi au căutat şi au găsit acolo onoare şi strălucire. Cu ei începe *perioada attică a filosofiei vechi*, cea mai mare epocă pe care a trăit-o.

## Sofiştii

Deci, cultura de până acum nu mai era suficientă pentru nevoia comunităţii democrate. Lumea voia să ştie mai mult, decât era în stare să ofere instrucţia obişnuită în şcoli şi contactul cu cei mai bătrâni, şi omul trebuia de asemenea să înţeleagă mai mult, dacă voia să fie la înălţimea situaţiei noi. În felul acesta se ridică înaintea ochilor vremii problema culturii, întrebarea, cum cineva ar putea să ajungă un cetăţean harnic, *kalòs kágathós*. Pe această întrebare puseră mâna acum bărbaţii îndepărtaţi de la filosofia naturii, în urma reflecţiunilor lor în teoria cunoştinţei, şi acum păşiră ca luminători şi profesori ai poporului lor, sau aşa cum se numesc după precedentul lui Protagora, în calitate de sofişti, care cutreieră în Grecia şi se declară gata, să facă în schimbul plăţii pe oricine, bărbat cultivat şi harnic.

*Sophisteès* însemnează la origine în general un „bărbat de ştiinţă", apoi aşa cum pretinse Protagora pentru sine „un profesor de dibăcie politică", mai târziu însemnează în mod formal un profesor remunerat de retorică. Peiorativa însemnare de la polemica lui Socrate, Platon şi Aristotel: *ésti gàr hee sophistikeè phainoménee sophía óusa d'oú ; kaì ho sophisteès chreematisteès apò phainoménees sophias all'oúk oúsees* (în adevăr înţelepciunea aparentă sofistică este fiindă şi nefiindă; şi sofistul este negustor după urma înţelepciunii aparente), acest înţeles auxiliar a stăpânit judecata istoriei asupra sofisticii în chip prea unilateral, până când Hegel accentuă momentul îndreptăţit în activitatea ei. De atunci judecata istorică a fost recunoscută definitiv.

O deosebire între sofistica mai veche şi cea mai nouă, aşa cum este reprezentată mai ales de F. Ueberweg şi A. Döring, este motivată într-atât, întrucât după natura lucrului la începutul acestei mişcări ies la iveală mai mult laturile ei serioase şi îndreptăţite, în mersul ei însă ies la iveală excesele şi primejdia ei. Şi Platon vorbeşte despre Protagora în ton cu totul altul decât despre Euthydemos. Totuşi nu este posibilă o deosebire absolută. Un tablou extrem de viu despre întreaga activitate a sofiştilor cu caracterizarea plastică a personalităţilor principale ne dă dialogul platonic *Protagora*. Cum că sofiştii făcură din ştiinţă o *meserie*. este una dintre obiecţiunile cele mai importante şi cele mai grele, pe care le-a ridicat Socrate, Platon şi Aristotel contra lor; lor li se păru strâmtorată prin aceasta demnitatea

ştiinţei, ca a unei cercetări interesate. Dacă după concepţia modernă nu ne putem învoi necondiţionat cu aceste judecăţi, totuşi este de recunoscut faptul, că ştiinţa, întru-cât ajunge învăţătură plătită, acceptă o situaţie socială deplin nouă şi aceasta este esenţialul chestiunii.

Însă dacă acestei fixări de scop i se opunea relativismul din teoria cunoştinţei, pe care îl reprezenta mai ales Protagora, apoi acest sofist ştiu cu folosirea gândurilor heracleitice să iasă din încurcătură prin aceea, că atribui noţiunii de înţelepciune o nouă legătură. În loc de a referi acesată noţiune la adevăr, el o puse în legătură cu folosinţa şi declară, că, chiar dacă nici o opinie n-ar putea să fie mai adevărată ca alta, totuşi una ar putea să fie mai bună, adică mai folositoare, şi că acela ar fi înţelept, care ar avea păreri mai bune şi care ar fi în stare să aducă la păreri mai bune şi pe alţii, particulari sau state. Pregătiţi astfel, acum sofiştii mai vechi, la care sunt de socotit, alături de Gorgias şi Protagora, de asemenea Hippias din Elis şi Prodicos din Ceos, s-au devotat educării grecilor pentru „virtute".

Hippias din Elis şi Prodicos din Ceos au fost cam de aceeaşi vârstă şi ceva mai tineri decât Protagora: despre viaţa lor nu se cunoaşte nimic mai de aproape. Hippias, care se făIea cu memoria sa şi cu cunoştinţele sale masive, este descris ca unul dintre cei mai vanitoşi sofişti, Prodicos este tratat de către Platon cu ironie uşoară din pricina silinţelor sale pedante în deosebirea cuvintelor. Vom vedea mai jos legătura lui Socrate cu el.

De asemenea Anonymus Iamblichos face parte probabil din această epocă. Punctul său de vedere etico-politic este în esenţă punctul de vedere al lui Protagora, totuşi se pare că el a dus polemică chiar contra subiectivismului şi al punctului de vedere forţă al sofiştilor mai tineri.

Însă prin virtute nu mai înţeleg capacitatea ştiinţifică, ci numai capacitatea politică. În aceasta toţi sunt uniţi. Şi însuşi Hippias nu ia altă atitudine specială în aceasta, deşi tocmai el este acela, care a accentuat energic contrastul dintre natură şi aşezământ, contrast existent chiar la Parmenide şi la Empedocle şi transpus desigur chiar de Gorgias pe domeniul eticii, şi Hippias, care pune în faţa dreptului pozitiv, adeseori alterat, natura şi naturalul ca măsură normativă. Însă pentru Protagora, care între toţi sofiştii este în genere cel mai perspicace, rezultă de aici şi problema a doua, dacă toţi locuitorii ar fi buni în general pentru dobândirea acestei virtuţi. A predicat cu aceasta oarecum problema fundamentală a democraţiei şi, în prima

încercare de explicare a naşterii statului, în care încercare în contrast cu tradiţia despre epoca de aur, afirma o progresare treptată a vieţii omeneşti, a răspuns la această problemă prin admiterea, că tuturor oamenilor li s-ar fi dat un simţ pentru drept şi nedrept, *aidoòs kaì díkee* (ruşine şi drept).

În însăşi educaţie accentuau dintre cei trei factori educativi *physis* (natura), *melétee* (grija), şi *mátheesis* (învăţătură) înainte de toate, învăţământul. Potrivit cu tendinţa democrată a întregii lor atitudini, educaţia lor este absolut intelectualistă. A învăţa este mai important decât dotarea naturală şi relaţiile sociale. Însă obiectul cel mai important de învăţământ îl forma retorica. Aceasta este arta (*téchnee*) care priveşte pe cele mai mari şi pe cele mai valoroase dintre afacerile omeneşti, marea magie, care îl învredniceşte pe posesor, să vorbească în chip potrivit de toate lucrurile şi să ajute la victorie, chiar părţii mai slabe. Numai Hippias cel dotat cu o memorie fenomenală a trecut şi dincolo de aceasta şi a primit în învăţământul său toate specialităţile posibile, ca de pildă şi matematica şi astronomia, arheologia şi etnografia, gramatica şi muzica etc.

În felul acesta sofistica îşi găsi sarcina principală în pregătire ştiinţifică şi retorică pentru activitatea politică, şi învăţământul se referea pe de o parte la desăvârşirea tehnică şi formală a vorbirii, inclusiv a discuţiei, pe de o altă parte se referea la acele cunoştinţe, care apăreau special de importante pentru acest scop. De aici nu numai însemnătatea social-istorică a sofiştilor, dar şi direcţia tuturor cercetărilor noi, prin care cercetătorii sofiştii au înaintat ştiinţa.

Pentru caracterizarea şi critica sofisticii ca o tehnică a cultivării politice este de comparat în special dialogul platonic *Gorgias*.

Scopul practic al învăţământului lor aduse cu sine, că sofiştii se ocupară mai adânc cu omul, şi ce e drept în latura psihologică: cine vroia să influenţeze prin vorbire asupra omului, acela trebuia să ştie ceva despre naşterea şi despre mersul reprezentărilor şi emoţiile omului. Aşadar în timp ce ştiinţa mai veche, cu devotament naiv pentru lumea externă, imprimase noţiunile fundamentale ale cunoaşterii naturii, sofistica se adresă experienţei interne şi întregi unilateralitatea filosofiei anterioare prin cercetări asupra vieţii sufleteşti a omului. În această tendinţă esenţial *antropologică* sofistica îndrumă filosofia la subiect.

Această lucrare nouă începu în primul rând l a l i m b ă. Silinţele sinonimice ale lui Prodicos, silinţele gramaticale ale lui Hippias, silinţele stilistice ale lui Gorgias fac parte din această direcţie. Special

de rodnic fu şi în această privinţă Protagora. Convins, că teoria fără practică ar folosi tot aşa de puţin ca şi practica fără teorie, el uni învăţământul practic cu cercetări filologice. Tratã despre întrebuinţarea precisă a cuvintelor, deosebi pentru prima dată genurile numelui, timpurile verbului şi cele patru feluri principale de propoziţiuni, dorinţă, întrebare, declaraţie, poruncă.

Alături de aceste începuturi, cu adevărat încă neânsemnate, ale gramaticii se arată astfel de începuturi ale logicii. Cum că profesorii de retorică s-au gândit la un subiect retoric ori s-au gândit la chipul cum cineva dovedeşte sau contrazice ceva, se înţelege de la sine, şi este absolut de crezut, când ni se raportează, că Protagora a făcut atent asupra faptului, că cu privire la fiecare problemă ar exista două soluţii opuse una alteia şi că Protagora ar fi predat înainte de toţi o metodă proprie de discutare sau de întrecere la vorbă. Evident, aici logica formală ţâşneşte ca un fel de artă a discutării, a dovedirii şi a contrazicerii: cât de mult a fost perfecţionată cu adevărat în amănunte de sofişti, despre asta nu ştim din nenorocire absolut nimic.

În fine sofiştii ajung atenţi şi la influenţa cuvântărilor asupra vieţii emoţionale a sufletului şi de aceea s-au adresat tratării afectelor. Apoi Gorgias, pe cât se pare, a încercat chiar o împărţire a afectelor şi enumără ca patru cele mai importante, bucuria şi întristarea, curajul şi teama. Însă îndeosebi mare în agitarea şi liniştirea sufletelor, a fost Chalcedonianul Trasymachos, care se stabili la Atena cam de la anul 427.

Însă oricât de serioase şi ştiinţifice erau crezute cercetările sofiştilor mai vechi pe diferitele domenii, totuşi conţineau destui sâmburi, care puteau duce la consecinţe prea serioase. Relativarea cunoaşterii, accentuarea puternică a forţei vorbirii, şi mai înainte de toate trimiterea la contrastul între natură şi aşezământ puteau să seducă pe bărbaţi cu sentimente mai puţin serioase la urmări, care trebuiau să primejduiască nu numai spiritul ştiinţei, dar întreaga viaţă. La sofiştii mai tineri această dezvoltare s-a prezentat factice. Relativismul duse la Euthydemos la teze ca acestea: Totului i se cuvine totul; omul n-ar putea să greşească, întrucât spusul ar fi în calitate de cugetat de asemenea existent, cineva n-ar putea de asemenea să se contrazică, dacă s-ar părea astfel, atunci lumea ar vorbi tocmai de diferit. Arta discutării ajunse din ce în ce mai mult o simplă eristică, una care avea în vedere numai aceasta, să discute asupra oricărui lucru ce-i place cu îndemânare formală *pro et contra*,

şi care se interesa înainte de toate de capabilitatea, de a zăpăci pe auditor, de a-l sili la răspunsuri absurde şi de a contrazice pe adversar.

Un exemplu instructiv oferă *Dissoì lógoi* (cuvinte cu două înţelesuri) prelegeri de şcoală, născute pe la anul 400. Cu plastică aroganţă descrie Platon în al său *Euthydemos* activitatea eristicilor-de asemenea expresia *eristikeè* este întrebuinţată aici pentru prima dată despre înţelepciunea sofiştilor-cu exemplul celor doi fraţi Euthydemos şi Dionysodoros, şi Aristotele şi-a dat osteneala să rânduiască sistematic în ultima carte a *Topicii* (*Perì sophistikóon eléghoón* = despre dovezile sofiştilor) aceste scăpărări. Cele mai multe dintre acestea sunt glume de limbă: înţeles dublu în cuvinte, în terminaţiuni, în formele sintactice stau la temelie de cele mai multe ori. Marea trecere, de care se bucurau aceste glume în Grecia, mai ales în Atena, se explică din înclinarea tinerească spre cearta de vorbe, din bucuria sudică de vorbărie, din trezirea criticii judicioase a lucrului obişnuit în fiecare zi.

Însă cea mai semnificativă a ajuns întrebuinţarea contrastului între natură şi aşezământ de către sofiştii mai tineri. Din epoca celor şapte înţelepţi era obişnuită în Grecia reflexiunea asupra cuprinsului şi observării legilor morale şi politice. Însă abia dezvoltarea potenţată a individualismului, abia grosolana ipocrizie a politicii externe a Atenei, abia anarhia democraţiei ateniene puse în discuţie prin gura sofiştilor justificarea acestor norme; şi în timp ce şi aici omul individual, cu poftele şi nevoile sale actuale, era declarat ca măsura tuturor lucrurilor, puterea obligatorie a legilor căzu pradă aceleiaşi relativităţi ca şi adevărul teoretic.

Punctul de vedere cel mai important, pe care l-a stabilit sofistica în această privinţă, este contrastul între menirea naturală şi cea socială a omului. Din observarea nepotrivirii şi a schimbării nu numai a prescripţiilor legale, dar şi a regulilor morale, sofistica deduce, că cel puţin o mare parte din aceste reguli s-ar fi realizat abia prin convenţie, prin aşezământ omenesc (*thèsei* sau *nómooi*) şi că general obligatorii ar putea fi numai astfel de legi, care ar fi hotărâte uniform în toţi oamenii de natură, *physei*. În felul acesta Antiphon făcu atentă lumea asupra contrastului între dreptul natural şi cel pozitiv şi asupra slăbiciunii legilor pozitive, sprijinite pe simpla opinie, care legi, deplin în contrast cu cele naturale, ar aduce omului folos sau pagubă numai atunci, când el ar fi observat la urmarea sau călcarea lor, pentru ca pe de o parte să deducă de aici egalitatea naturală a oamenilor, de asemenea a elenilor şi a barbarilor, şi caracterul curat convenţional al

formării pe clase sociale, ca şi privilegiile acelora, care sunt din familie bună, şi pe de altă parte să deducă nevoia respectului de societate numai din folosul propriu, înţeles precis. În felul acesta Thrasymachos accentuă că, în ciuda întregii vorbării frumoase, dreptul n-ar fi de fapt nimic altceva decât aceea ce-ar folosi celui puternic şi celui stăpânitor şi ar aduce pagubă celui stăpânit, în timp ce Callicle, de-a-ndoaselea, desemna dreptul ca mijloc de apărare, pe care şi l-ar fi instituit cei stăpâniţi pentru asigurarea contra încălcărilor din partea stăpânitorilor, pentru ca apoi să opună de asemenea aşezământului natura, să intervină pentru dreptul celui mai puternic, să stabilească cea mai deplină nedreptate în înţelesul pozitiv, ca izvorul întregii fericiri, şi să pună mai sus de tot viaţa celui mai puternic, care, când este necesar, părând drept, să fie drept, în calitate de stăpân necondiţionat asupra tuturor celorlalţi, ar putea să-şi satisfacă toate plăcerile şi poftele şi să facă în general, orice i-ar plăcea. Astfel naturalul apărea ca mai valoros, mai solid, mai obligatoriu decât socialul, dreptul natural mai înalt decât dreptul pozitiv istoric, şi în sensul acesta combătea din punctul de vedere al „dreptului natural" legile valabile. Pe terenul religiei însă, contrastul dintre natură şi aşezământ fu transpus prin Critias, conducătorul oligarhiei ateniene şi căpetenia celor 30 de tirani. Firește, chiar Protagora manifestase îndoială în existenţa zeilor, Prodicos făcuse încercarea unei explicări psihologice a credinţei în zei, însă abia lui Critias îi rămase rezervat să explice pe zei, ca nimic altceva decât ficţiuni deplin arbitrare, inventate din calcul politic. În felul acesta independenţa judecăţii individuale, care independenţă era anunţată de luminare, sfărâma domnia oricărei autorităţi şi descompuse conţinutul conştiinţei populare.

Apoi firește nu este de trecut cu vederea, că şi poezia a contribuit la transformarea părerilor religioase, după ce a ajuns în atingere mai apropiată cu filosofia. La Eschil, Sophocle, Pindar, Simonide, întreaga părere despre lume mai arată un cadru analog, ca poezia gnomică. Legături directe cu filosofia se găsesc abia la Euripide şi la Epicharmos, care pare să fi stat aproape de pitagorei, însă pare să fi fost familiar şi cu celelalte doctrine filosofice din epoca sa.

„Dedivizinarea naturii prin ştiinţă" împinse din ce în ce mai mult la interpretarea etico-alegorică a figurilor de zei şi permise, pe de altă parte, comediei (Epicharmos, Cratinos, Eupolis) să caricaturizeze cu persiflarea glumeaţă antropomorfismul biruit în serios.

## Sofiştii şi filosofia naturii

Atitudinea sofiştilor, cu opunerea lor la speculaţia din filosofia naturii şi cu adresarea lor la activitatea etico-politică, a ajuns de însemnătate fundamentală în amândouă laturile. Pe de o parte, în cercurile filosofilor naturii, tendinţa speculativă se dă înapoi în mod hotărât şi, în loc de a păşi la noi emiteri de păreri, face loc unei reveniri la sisteme mai vechi, care revenire se leagă în parte cu o înclinare spre eclectism, însă şi cu o lărgire puternică a studiilor speciale, pe de altă parte însă în general se face observabil un interes mai însufleţit pentru problemele etice, care interes duce în cele din urmă până la deplina respingere a oricărei discuţiuni din filosofia naturii. Aici în lupta pentru filosofia naturii, care luptă începuse de la apariţia lui Parmenide, decisiva căzuse în defavorul ei. Chestiuni etico-politice păşesc cu totul în locul ei.

La filosofii naturii, care revin la sistemele vechi, aparţin nu numai acei naturalişti mai tineri, menţionaţi de Aristotel, care priveau ca materie a lumii un compromis, fie între aer şi apă, fie între foc şi aer, dar şi *Hippon* d i n *Samos* cel care nu ne este cunoscut mai precis, care a trăit în timpul lui Pericle şi, cu apel la natura umedă a seminţei animale, făcu umedul ca principiu al lumii, ca şi *Ideus din Himera*, care statuă, împreună cu Anaximene, aerul ca *archeé*. Însă şi Archelaos din Atena, şcolarul lui Anaxagora, este de socotit aici, când egala cu „aerul" *míigma* (amestecul) profesorului său, în care *míigma* puse însă şi spiritul. Influenţa sofisticii o arată însă în afirmarea sa, că dreptul şi nedreptul n-ar exista din natură, ci că el ar atârna de aşezământ. Mai departe, ca un semn remarcabil al acestei atitudini spirituale, este de menţionat *Diogene din Apollonia*.

Despre viaţa sa ştim, că a şi fost cunoscut în Atena pe la 425. Dacă însă locul său de naştere fu Apollonia cretană, ajunge îndoielnic prin dialectul ionic al scrierii sale, *Perì physeoos*. Schleiermacher, care pentru prima dată în tratatul său asupra lui Diogene îl pusese pe acesta foarte sus şi în acelaşi timp îl fixase timpuriu din punct de vedere cronologic, a ajuns mai târziu la părerea, că Diogene ar fi un eclectic lipsit de principii. De ultima concepţie s-a alăturat Zeller, de asemenea Diels, care a dovedit cu succes dependenţa lui Diogene de Anaxagora şi Leucip.

Desigur, sub impresia relativismului sofistic, Diogene pune la începutul scrierii sale cerinţa, că fiecare cercetare ştiinţifică ar trebui să aibă un punct de plecare incontestabil (*archeèn*

*anamphisbeéteeton*). Acum pe acest punct de plecare îl formează socotirea, că procesul întâmplării, transformarea lucrurilor unele în altele şi înrâurirea lor reciprocă unele asupra altora, ar fi explicabile numai cu presupunerea unei esenţe fundamentale comune, ca transformări schimbătoare ale căreia (*heteroioóseis*) ar trebui să fie concepute toate lucrurile separate. De aceea revine de la teoriile pluraliste ale lui Anaxagora şi Empedocle la monismul milezienilor. Însă în amănunte ia ca punct de plecare mai ales pe Anaximene. Hotărăşte străprincipiul ca aer, însă sub influenţa lui Anaxagora îi atribuie toate calităţile posibile, şi consideră ca semnele constitutive ale aerului pe de o parte, în felul ionienilor, mobilitatea şi vitalitatea, pe de altă parte, iarăşi în legătură cu Anaxagora, raţionalitatea şi oportunitatea, care se înfăţişează în rânduirea şi determinările regulate ale universului. Din procesul condensării şi rarefierii, cu care intervin în acelaşi timp schimbări calitative, lăsă apoi în chip analog ca şi ionienii, lumea mărginită să se nască şi să piară periodic în vidul infinit, luat de la Leucip. Şi-a îndreptat atenţia şi la fenomenele astronomice şi meteorologice şi s-a lăsat condus la aceasta de asemenea de Anaximandru. Totuşi interesul său principal aparţine organismelor. Dintre organisme, plantele treceau pentru el încă drept neânsufleţite, deoarece nu ar putea să inspire aer, care forma pentru el esenţa sufletului. Însă la animale şi oameni, aerul cald pătrunde, amestecat odată cu sângele, în vine prin corpul întreg şi condiţionează, prin variata sa căldură sau umezeală, diferenţa vieţuitoarelor în figură, fel de viaţă şi capacitate de cugetare. Deoarece de acasă era medic, este inteligibil, că l-au atras mai ales fenomenele psihologice şi fiziologice. Şi cercetarea empirică în amănunt, pe care a depus-o aici, fireşte şi acum iarăşi cu considerarea variată a celor anterioare, este de pretins ca meritul său principal şi lasă să recunoaştem în acelaşi timp un simţ fin, pătrunzător în amănunt, pentru cercetarea lumii organice.

Pe de altă parte în Efes exista mai departe o şcoală, care păstra vii teoriile lui Heraclit, însă nu i-a micşorat paradoxia, ci pare s-o fi şi ascuţit în chip entuziast şi nemetodic, pe care chip Platon îl batjocoreşte ca vanitate. Cel puţin se raportează asupra celui mai însemnat dintre aceşti heraclitieni, asupra lui *Cratylos*, un contemporan mai tânăr al lui Socrate, profesorul lui Platon în acelaşi timp, că propoziţia lui Heraclit, că omul nu s-ar putea cufunda de două ori în apele aceluiaşi fluviu, el a ascuţit-o până acolo, că aceasta nu s-ar putea petrece nici chiar odată, şi, din teoria despre alterarea

necurmată a lucrurilor, ar fi tras urmarea că în general n-ar fi posibilă o declarație și o judecată.

## Sofiștii și pitagoreii. Philolaos

În această epocă, îndreptată la problemele etice, apar și pitagoreii iarăși acum și, conform cu caracterul timpului îndreptat la răspândirea știrei, au transmis publicității doctrina lor ținută până acum secretă. Cel puțin *Philolaos*, care face parte din această epocă, ne este desemnat ca primul pitagoreu, care a editat într-o operă filosofia pitagoreică.

Philolaos, originar din Tarent, poate să fie considerat în general, drept contemporan al lui Socrate. Despre împrejurările vieții sale, nu se cunoaște nimic mai mult, decât că el, ca și alți pitagorei, de pildă Lysis, se opri câtva timp în Teba, unde Simmias și Kebes, prin care cercul socratic ajunse cunoscut cu filosofia pitagoreică, îi fură școlarii săi; cum Simmias și Kebes fuseseră de față la moartea lui Socrate ca tineri, el trebuie să fi fost în Teba chiar la sfârșitul secolului al cincilea. Probabil la începutul secolului al patrulea se înapoia în Grecia Mare, unde chiar Platon i-ar fi făcut cunoștință personală.

Lângă Philolaos este numit în Italia Cleinias din Tarent, în Teba este numit profesorul lui Epaminonda, Lysis, ca școlar al cărui este numit Eurytos, din Crotona sau Tarent, care el însuși avu iarăși ca școlari pe Xenophilos din Chalcis tracian și pe Echecrates, Diocles și Polymnastos. În Cirene este menționat Prorus, în Atena Simmias și Kebes; aproape mitici sunt locrianul Timaios și lucanianul Ocellos. Despre toți aceștia nu se cunoaște nimic oarecum sigur, cu privire la doctrina filosofică.

Acum, este în adevăr probabil în cel mai înalt grad, că, pentru Philolaos ca și pentru pitagorei în general, etica a fost lucrul principal și că filosofia sa teoretică, întocmai ca și filosofia pitagoreilor mai vechi, a stat numai în serviciul eticii. De asemenea la el ne întâmpină în orice caz o părere despre viață, care în trăsăturile sale principale este cu totul de acord cu părerea școlii vechi. Ideile orfice despre om ca proprietate a zeilor, despre metempsihoză, despre corp ca o închisoare a sufletului *sóoma* = corp, *séema* = mormânt) despre scăparea sufletului de viața corpului, apar și la el iarăși, și în legătură cu aceasta avizul de a se feri de sinucidere, ca de o liberare violentă a sufletului și trimiterea la o viață bună și curată, cum o preda filosofia. Însă ceea ce predă filosofia sa, este valoarea rânduirii. Acest gând

trebuie să fi fost acela, prin care Philolaos îşi uni filosofia sa despre natură cu etica, şi prin aceasta dădu eticii în acelaşi timp o motivare teoretică. Căci, spre dovada şi spre determinarea unui principiu rânduitor în lume, s-a îndreptat în prima linie filosofia sa despre natură.

Tot Fiindul, astfel începe filosofia sa, se compune din nemărginit şi din mărginitor, dintre care nemărginitul este principiul întregii nerânduiri, întregului său şi al oricărei greşeli-aşadar principiul defectului fizic, etic şi intelectual-în timp ce mărginitorul pricinuieşte în totul contrariul. Şi acest principiu al ordinei, Philolaos îl identifică acum cu numărul, în spiritul vechiului pitagoreism. Însă corespunzând tendinţei epocii sale, Philolaos caută să consolideze această identificare cu un şir întreg de fapte empirice şi de reflecţiuni. Pentru acest scop, trimite nu numai la ordinea în lumea cerească şi subcerească, dar de asemenea declară, că puterea numărului se face observabilă şi în orice cugetare şi acţiune a omului, tot aşa ca şi în înfăptuirea sa tehnică. În special revine la muzică. Constatările asupra acelor relaţii muzicale simple, din care izvorăşte armonia muzicală, trebuie să-i servească şi lui ca mărturie pentru teza sa. Însă de însemnătatea cea mai mare este totuşi trimiterea sa la valoarea numărului pentru cunoaştere. „Şi de fapt chiar totul, ce lumea poate cunoaşte, are un număr. Căci fără număr nimic nu se poate prinde sau cunoaşte". Aici iese la iveală, pentru prima dată lămurit, gândul aşa de extrem de important pentru filosofia ulterioară, că numai mărginitul şi determinatul poate fi obiect al cunoaşterii.

Acest număr caută să-l desfacă apoi mai departe în speciile sale şi îndeosebi numere cu soţ şi fără soţ, cu subspeciile lor variate, la care adaugă numărul unu ca număr par-impar, din care are să se nască toate celelalte.

Din subgenurile numerelor fac parte numerele prime şi cele compuse, numerele triunghiulare, pătrate, cu unghiurile drepte, despre care însă nu este sigur în amănunt, în ce măsură se coboară de la Philolaos. De asemenea interpretarea expresiunilor nu este lămurită încă.

Interpretările de mai târziu stoico-neoplatonice, respectiv neopitagoreice, caută să regăsească în contrastul soţului şi celui fără soţ contrastul forţei şi materiei, sau pe al spiritului şi pe al materiei, şi fac să iasă diada din monada divină; totuşi în rapoartele lui Platon şi Aristotel, care ar fi fost desigur special de atenţi asupra acestui punct, nu se pot dovedi cele mai neânsemnate urme de o astfel de concepţie.

De asemenea explicaţiile lui Simplicius asupra noţiunii duble de *hén*, sau asupra deosebirii între *monáas şi hén,* după care *monáas* ar fi adevăratul *archeé, hén* şi *dyás aóristos* ar fi din contră *archaì* secundare ieşite din *monáas* sau *stoichéia*, sunt scoase probabil din speculaţie neopitagoreică.

Însă, dacă mai departe îl interesa determinarea esenţei numărului şi a nemărginitului, atunci crezu, că pentru o pătrundere precisă în această esenţă ar fi nevoie de înţelepciunea divină, în timp ce oamenii şi-ar putea face esenţa ceva mai lămurită numai la numărul cel mai perfect dintre toate. Însă acest număr cel mai perfect este pentru el numărul zece. De aceea s-a ocupat special de amănunţit cu acest număr zece. Numărul zece este cel mai perfect, fiindcă el este primul, care apucă sub sine atât deopotrivă de multe numere pare ca şi impare, cât şi numere prime şi compuse, şi fiindcă în fine de asemenea toate relaţiile posibile între numere sunt deja cuprinse în numărul zece. Însemnătatea numărului zece iese la iveală în ochii săi în faptul, că el este principiul pentru orice fire şi orice naştere. El cuprinde noţiunile celor patru dimenisuni elementare, întrucât unul este noţiunea punctului, doi este noţiunea liniei, trei este noţiunea suprafeţei şi patru este noţiunea piramidei cu a corpului primar, numărul zece cuprinde însă şi procesul naşterii, întrucât orice naştere începe cu punctul şi se termină în corp. Şi în felul acesta a încercat să arate în chip multiplu, nicidecum liber de arbitrar, însemnătatea numărului zece, pentru a-l stabili în cele din urmă ca principiu şi conducător al oricărei vieţi divine, cereşti şi omeneşti. Însă întrucât numărul zece era înfăţişat simbolic, aceasta putea de asemenea să-i ia locul.

Pentru explicarea ordinei universale însă, nu-i erau de ajuns încă lui Philolaus cele două principii: al numărului şi al nelimitatului. Pentru el sunt prea diferite, pentru ca să poată fi împreunate în unitate, fără un principiu mijlocitor. În felul acesta adaugă la cele două încă armonia „născută oricum"-o expresie, care în gura sa are în adevăr imediat un gust accesoriu muzical.

Din aceste principii construi apoi lumea şi toate lucrurile din ea. Însă la aceasta numărul păşeşte pretutindeni pe primul plan. La naşterea lumii se formă mai întâi în mijlocul ei corpul primar, piramida, pe care Philolaos o identifica cu focul, sub influenţa heracliteismului pătruns în şcoală deja mai devreme, şi o concepu ca forţa însufleţitoare şi motrice. Lăsă apoi procesul formării lumii să se întindă din mijloc spre toate laturile şi să se îndeplinească aşa, ca

neângrăditul să fie modelat şi rânduit sub activitatea armoniei prin număr. În felul acesta trebuiau să se realizeze cele patru elemente, pe care le-a luat de la Empedocle, şi pe care le lăsă să fie unite printr-un al cincelea corp în sfera lumii, ţinută împreună prin legătura căii lactee. Din elemente trebuiră să se nască mai departe corpurile separate ale lumii, la distanţe determinate numeric unele de altele, şi să se mişte toate, deci inclusiv pământul, împrejurul centrului. Numărul lor îl fixă însă la zece, de hatârul însemnătăţii numărului zece, şi adaogă de aceea la cerul cu stele fixe, la cele cinci planete, la soare, la lună şi la pământ încă şi contrapământul circular, între pământ şi focul central. Lumea întreagă o împărţi în cele din urmă, după gradul perfecţiunii lor, în trei sfere, dintre care pe cea mai curată, cerul cu stele fixe, o desemna ca Olimp, pe lumea deasupra lunii o desemna drept cosmos de hatârul ordinei şi pe cea sublunară o desemna, ca lume a alterării, drept Uranus.

Philolaos s-a ocupat de asemenea foarte amănunţit cu probleme speciale. Chestiuni astronomice şi muzicale stau la aceasta pe primul plan, însă de asemenea procese psihologice şi fiziologice l-au preocupat. Şi la aceasta, speculaţia numerelor a jucat un rol important. Pretutindeni se poate recunoaşte străduinţa, de a construi ordinea armonică a lucrurilor în sferele individuale ale realităţii, după schema sistemului cu numere. La aceasta serveşte mai ales numărul zece şi *tetraktis*, şi mistica numerelor, sau simbolismul numerelor, pare să fi constat în aceea, că Philolaos aduse în legătură noţiunile fundamentale ale diferitelor domenii de cunoaştere cu numerele, pentru a exprima prin aceasta poziţia lor unele faţă de altele, valoarea lor şi însemnătatea lor.

Gândul ideal al unei rânduiri a lucrurilor, determinată permanent de şirul numerelor, pluteşte înaintea ochilor: însă un amănunt se dezvoltă de la sine înţeles, un mare arbitrar, o simbolizare şi paralelizare misteriozatoare. Lângă numărul zece al corpurilor din lume, se găseşte numărul patru al elementelor, alături de şirul stăpânit evident iarăşi de numărul zece: 1. punctul, 2. linia, 3. suprafaţa, 4. corpul, 5. determinarea calitativă, 6. însufleţirea, 7. raţiunea etc., numărul patru al principiilor vieţuitoarelor: 1. raţiunea în creier, 2. senzaţia în inimă, 3. încolţirea în buric, 4. reproducerea în *genitalibus*. De asemenea factorii corporali şi etici, ca sănătatea, iubirea, prietenia, cumineţenia sunt desemnaţi în numere. În acelaşi timp apoi acele noţiuni, trimit unele la altele şi sunt înrudite; cu aceasta stă în legătură desigur şi faptul, că diferitele lucruri au să fi fost împărţite la un

număr zece de zei. Cu această procedare nemetodică de tot, este îndeajuns de înţeles, că această primă schiţă a unei legalităţi matematice a universului se termină cu o zăpăceală stearpă. Nu este de judecat în alt chip şi încercarea unui şcolar al lui Philolaos, Eurytos din Crotona, care caută să dea pentru fiecare animal şi pentru fiecare plantă numărul, care-i formează fiinţa prin aceea, că le înconjură formele cu pietricele.

Un alt filosof aparţinător şcoalei pitagoreice din această epocă, *Ecphantos* din Siracuza, s-a limitat în adevăr cu totul la chestiuni din filosofia naturii şi este un reprezentant tipic al încercărilor de mijlocire, ivite adeseori în această epocă. În primul rând, anume a unit doctrina pitagoreică cu cea atomistă (şi analog probabil Xanthos), întrucât concepu mai întâi străprincipiile pitagoreilor drept corporale şi ce e drept ca atomi. Afară de aceasta, se găsesc la el ecouri din doctrina *nóus* a lui Anaxagora: atomii, diferiţi după mărime, formă şi forţă, sunt mişcaţi prin *nóus* în aşa fel, că din ei se formează şi se conservă lumea unitară, perfectă, sferică. Ecphantos trebuie să fi predat de asemenea, ca unul dintre primii, rotaţia pământului.

## Sofiştii şi atomiştii. Democrit

Netăgăduit, cel mai însemnat dintre toţi aceşti epigoni din filosofia naturii, este în timpul acesta D e m o c r i t din Abdera, poate cel mai mare cercetător al naturii în antichitate, în general. Se născuse pe la 460 şi-şi primi imboldurile ştiinţifice în şcoala lui Leucip. Cu simţul cel mai viu pentru cercetarea amănunţită din ştiinţa naturii, petrecu timp de mai mulţi ani în călătorii, care-l duseră nu numai prin Grecia, ci şi în Egipt şi în o mare parte din Asia Mică până în Persia. După înapoierea sa, trăi până la moarte (pe la 370), devotat cercetării ştiinţifice, în patria sa, mult stimat în cercul şcolarilor săi, departe şi străin de cercul de cultură attică, în care lumea luă cunoştinţă şi de el pentru prima oară, abia în legătură ocazională poate cu doctorul Hipocrate, care-şi petrecea bătrâneţea în Larissa.

Puncte de sprijin aproximativ sigure pentru determinarea timpului vieţii lui Democrit oferă spusa sa, c-ar fi fost cu 40 de ani mai tânăr decât Anaxagora, şi fixarea timpului compunerii operii sale *Mikròs diákosmos* la anul 420. Cunoştina lui Democrit cu doctrinele celor doi compatrioţi ai săi, Leucip şi Protagora, este asigurată deplin de mărturiile celor vechi şi de caracterul filosofiei sale. Şi pe eleaţi i-a cunoscut fără îndoială, faţă de marea sa erudiţie a cunoscut desigur şi

pe cei mai mulţi dintre ceilalţi naturalişti, despre care fapt se pot recunoaşte ici şi colo urme în sistemul său. El sta departe de doctrina numerelor a pitagoreilor, şi legătura prietenească cu aceştia, care i se atribuie, se poate să se fi referit desigur numai la cercetări matematice şi poate în parte la cercetări filologice şi etice. A fost familiar de asemenea cu teoriile filosofilor naturalişti de mai târziu, ca şi cu apariţia sofiştilor mai tineri. De la marele său contemporan Socrate n-a încercat nici un fel de influenţă.

Durata călătoriilor lui Democrit a fost probabil de aproape cinci ani. Pentru concepţiile sale filosofice, mai ales cu felul său de cugetare abătut de la orice misticism şi mitologie, n-a putut câştiga nimic din călătoriile, cu atât mai mult însă a câştigat în lărgimea experienţei vieţii şi în roadele zelului său de colecţionar. După înapoierea sa la Abdera, a început cu activitatea sa didactică şi cu lucrările sale literare şi probabil activitatea sa s-a întins prin întreaga *matura vetustas*. Slăvit de către concetăţenii săi-trebuie să-i fi dat porecla de *sophia*-puţin ocupat, pe cât se pare, cu lucrurile publice,a ajuns la o vârstă înaltă, asupra căreia datele şovăiesc între 90 şi 100 de ani. Legătura, nu neprobabilă în sine, cu Hipocrate a dat prilej în epoca mai târzie la substituirea unei corespondenţe între amândoi bărbaţii.

Activitatea publicistică a lui Democrit a fost evident foarte voluminoasă. Chiar dacă o parte din operele, pe care platonicul Trasyllos (sub împăratul Tiberius), tocmai ca pe acelea ale lui Platon, le rânduise în 15 tetralogii şi ale căror tilturi se păstrează la Diogenes Laertios îi erau atribuite pe nedrept, apoi totuşi rămâne şi acum un număr însemnat, în care sunt reprezentate toate domeniile posibile, matematica şi medicina, metafizica şi fizica, fiziologia şi psihologia, teoria cunoştinţei şi etica, estetica şi tehnica. Chestiunea autenticităţii, întrucât scrierile însele nu există, este de hotărât numai în puţine puncte cu probabilitatea aproximativă: absolut sigur este dovedit numai *Mikròs diákosmos* (micul mecanism) şi scrierea *Perì euthymìas* (despre liniştea sufletului).

Cei vechi lăudau în operele lui Democrit, care erau redactate în dialectul ionian, nu numai bogăţia mare a cuprinsului, din care Aristotel a scos aşa de mult în scrierile sale de ştiinţe naturale, dar şi înalta desăvârşire a formei şi-l puneau în aceasta alături de Platon şi de alţi mari scriitori. Ei admirau limpezimea expunerii sale şi forţa impresionantă a limbii sale pline de avânt.

Pierderea acestor scrieri, care pare să fi survenit în secolele 3 până la 5 p. Chr. n., este una dintre faptele cele mai lamentabile în situaţia izvoarelor filosofiei antice.

## Filosofia lui Democrit

Bazele metafizice ale doctrinei lui Democrit erau date în atomismul luat de la Leucip. Însă pe de o parte, în intervalul acesta, se ridicaseră tot felul de păreri, care, dacă rămâneau nerăspunse, puteau să primejduiască atomismul, şi pe de altă parte spiritul timpului nu cerea numai o intrare mai adâncă în cercetări speciale, dar şi o întregire a filosofiei naturii cu ajutorul unei etici. Acestea fură problemele, în faţa cărora se văzu pus Democrit. Şi le-a soluţionat cu energie şi cu îndemânare.

Cel mai primejdios, pentru orice atitudine ştiinţifică, i se păru lui atunci relativismul lui Protagora. Căci faptul de a şti, cuprindea pentru el caracteristica general valabilităţii, cu care semn caracteristic nu vrea să fie de acord principiul omul este măsura. De aceea pe acest principiu trebuie să-l fi combătut foarte ascuţit şi să-i fi adus înainte de toate lucrurile obiecţia, că singur se desfiinţează, întrucât el trebuie să lasă a trece ca adevărată şi părerea acelora, care-l socoteau ca fals. Însă tocmai prin această opunere în contra lui Protagora se văzu mişcat acum, să-şi pună întrebarea după drumul la o cunoaştere adevărată. La aceasta răspunde în chipul următor. Face în primul rând deosebirea, de mult timp cunoscută, între cunoştinţa senzorială şi cea raţională şi respinge simţurile ca pe un mijloc demn de încredere în sine, de a ajunge la adevăr. Motivarea însă, pe care o dă pentru aceasta, o ia de la reflecţiile lui Protagora. Senzaţia, astfel spune el împreună cu Protagora, este produsul mişcărilor care se combat reciproc, aşadar atârnă nu numai de calitatea excitării, dar şi de calitatea subiectului, care calitate a subiectului se schimbă cu starea şi cu vârsta acestuia. De aceea nu poate fi vorba de faptul, că senzaţiile luate în sine ne mijlocesc Fiindul cu adevărat, ele ne dau numai o cunoştinţă neadevărată şi obscură. Însă pe de altă parte stă totuşi şi el, ca şi Leucip şi contemporanii din filosofia naturii ai acestuia, pe punctul de vedere, că raţionalismul curat al eleaţilor nu poate duce de asemenea la nimic, dar, că în ciuda obscurităţii lor, simţurile trebuie să formeze punctul de plecare al oricărei cunoştinţe. Însă cunoştinţa poate să fie ajunsă numai cu ajutorul raţiunii. Ea oferă *criterium*, de care trebuie să se servească cineva, pentru a deosebi adevărul şi

falsitatea înlăuntrul datelor simţurilor: caracterul lor relativ sau nerelativ. Ceea ce face impresia egală asupra tuturor, este de socotit ca real, în timp ce aceea, ce apare unuia aşa şi altuia altfel, are numai însemnătatea subiectivă şi în realitate nu mai poate fi socotit aşa sau aşa. Cu acest *criterium* crede că poate să se elibereze de subiectivismul absolut şi că poate să găsească drumul la un adevăr valabil obiectiv. Şi împreună cu el ajunge din partea teoriei cunoştinţei la aceeaşi consecinţă, pe care o dobândise Leucip prin speculaţii metafizice: reale sunt la lucrurile perceptibile, forma lor spaţială, greutatea lor (determinată de masa materialului, scăzând vidul închis de material) şi densitatea lor ( dependentă de felul împărţirii materialului şi al vidului) şi duritatea. Acestea sunt însuşirile primare, adică acelea, care se cuvin lucrurilor în sine: însă pe toate celelalte: culori, temperaturi, mirosuri şi gusturi le posedă numai într-atât, întrucât influenţează asupra fiinţelor percepătoare. Aceste calităţi secundare de aceea nu sunt caracteristicile lucrurilor, ci stări de percepere, la baza cărora stau în realitate numai atomii şi vidul. Şi în felul acesta dă tezei fundamentale atomiste, cu cateogira sofistică a contrastului între aşezământul omenesc şi între natura adevărată, formularea: *nómooi glyky kaì, nómooi pikrón, nómooi thermón, nómooi psychrón, nómooi chroieé; eteei dè átoma kaì kenón* (după învoială dulce, după învoială amar, după învoială cald, după învoială rece, după învoială culoare, în realitate însă atomii şi golul.

Este de observat, că opera lui Democrit *gnoómee gneesíee* (părerea exactă) se referă la spaţiu şi la raporturile matematice posibile în spaţiu. În ce măsură se găsesc aici legături cu pitagoreii, rămâne să se vadă. De aplicarea cu adevărat rodnică a matematicii la teoria naturalistă, aşa cum a introdus-o Galilei, Democrit este fireşte încă tot aşa de departe ca pitagoreii şi ca Academia.

Însă, dacă el credea că a învins prin această reflecţie relativismul lui Protagora şi că a găsit un drum la cunoaşterea adevărului, ascuns cu adevărat în adânc, apoi căută acum să asigure mai departe teoria atomistă şi faţă de alte îndoieli obiective. În felul acesta, respinse admiterea empedocleeano-anaxagoreică a unui principiu motrice special, cu trimiterea la veşnicia mişcării; respinse explicarea teleologică a lumii cu observaţia, că totul tocmai de aceea ar fi *ápeiron*, fiindcă ar lipsi o inteligenţă, care să-l rânduiască; şi identifică în mod formal, pentru a face imposibilă orice înţelegere rea a atomismului, necesitatea, deja accentuată de Leucip, a întâmplării pentru cosmos cu *dínee*, vârtejul. Toată întâmplarea reală este

mecanica atomilor: mişcarea neântreruptă, în care ei se află de la obârşie, duce la ciocnirea între atomi şi, mai departe, la legări şi despărţiri, care apar ca naştere şi trecere a diferitelor lucruri. Acesta este singurul motiv de explicare pentru orice întâmplare. Cu aceasta este respinsă de mai înainte orice concepţie teleologică, şi oricât de mult trimise Democrit, plin de admiraţie în fiziologia sa, la oportunitatea din construcţia şi funcţia organismelor, tot atât de puţin a văzut evident în această oportunitate motivul sau cauza pentru modelarea de fapt.

Mecanismul, pronunţat antiteleologic, este vădit motivul principal pentru adânca prăpastie, care rămase existentă între doctrina lui Democrit şi filosofia attică şi atunci, când Aristotel dădu dreptate cel puţin naturalistului Democrit, în acelaşi timp fu motivul pentru faptul, că, după victoria filosofiei attice, Democrit căzu în uitare, până ce ştiinţa modernă a naturii, care se declară pentru principiul său, îi dădu sprijin pentru recunoaştere târzie. Cu aceasta vine la conştiinţă lămurită şi limpede şi stăpâneşte ca postulat metodic întregul sistem atomist, un moment foarte însemnat, oricum este de judecat. Nu este de mirare, că *anágkee* democritiană, lipsită de orice gânduri de scop, făcu impresia de accidental asupra cugetătorilor îndreptaţi spre teleologie ca Aristotel. În înţelesul lui Democrit, *autómaton* nu forma în nici un caz un contrast faţă de necesitate, pe când Aristotel îl pune pe aceeaşi treaptă cu *tychee* şi nu ştie să împace, cum aceiaşi oameni, care înlăuntrul lumii terminate reduc toate fenomenele la cauze determinate, nu simt nevoia să dea explicaţie pentru însăşi formarea lumii. Când şi mărturiile de mai târziu fac pe Democrit reprezentantul întâmplării, asta se înţelege uşor dintr-o confundare a lui Democrit cu Epicur, fără ca această transmitere să fi trebuit să se facă tocmai sub influenţa stoică.

Cu privire la străprincipiile materiale însă accentuă, faţă de Empedocle, că şi elementele n-ar fi nimic altceva decât complexe de atomi şi căută, faţă de motivul anaxagoreic pentru varietatea calitativă a strămateriilor, să justifice lipsa lor de calitate prin aceea, că se sili în chipul cel mai amănunţit să explice calităţile şi gusturile lor variate din influenţarea însuşirilor şi a raporturilor de situaţie spaţiale cu totul determinate ale atomilor, care le constituie.

Cu acestea toate Democrit se mişcă însă cu totul în cercul de gândire al profesorului său. Dincolo de el merge abia cu o prelucrare neobişnuit de incisivă şi rodnică a domeniilor speciale şi, mai înainte de toate, cu primirea de consideraţii etice în filosofia atomistă.

Dintre discuţiile speciale, confecţionarea unui calendar astronomic, de care trebuie să se mai fi servit Ptolemaios, arată înclinarea spre grija empirică, una care caracterizează pe Democrit. Încercarea unei istorii culturale, în care reduce naşterea artei la limitarea animalelor, însă toată arta o consideră, nu ca pe cealaltă dezvoltare a omului, ca pe un produs al nevoii, ci ca pe un produs al luxului, şi în care face atent asupra faptului, că nici o artă n-ar fi posibilă fără un anumit entuziasm, această istorie culturală arată atât lărgimea privirii sale cât şi înţelegerea sa artistică. Intervenţia sa pentru caracterul numai convenţional al cuvintelor ar putea însă să trimită înapoi la predecesorii sofistici. Special de cu grijă pare să fi terminat psihologia lui Leucip. În general stă în chip natural pe punctul de vedere al profesorului său. Şi pentru el, sufletul constă din atomii de foc şi fenomenele sufleteşti sunt mişcări ale atomilor. Însă mult mai amănunţit ca Leucip, s-a ocupat cu problema realizării acestor procese. Aici primeşte cu privire la percepere, în esenţă, teoria empedocleeană a porilor şi a scurgerilor şi pare de asemenea să fi făcut încercarea, de a lega teoria ideilor a lui Leucip cu ea prin gândul, că *eídoola* s-ar realiza abia prin imprimarea (emanaţiunilor) lucrurilor în aer. Această doctrină a idolilor o folosi apoi şi pentru explicarea viselor, de asemenea a viselor profetice, întrucât admise, că anumite eidola ar pătrunde neobservate ziua, după ce încetarea senzaţiilor simţurilor ar influenţa asupra sufletului şi în felul acesta ar produce visele, în care vise eidola ar trebui să dea ştire şi despre stările interne ale altor oameni. Tot astfel căută cu ajutorul idolilor să explice acţiunea deocherii. Însă în ceea ce priveşte cugetarea, atunci accentua înainte de toate necesitatea amestecării precise de atomi sufleteşti şi corporali. Căldura sau răcoarea prea mare, condiţionate de amestecul rău,le considera drept cauza lui *allophronéin* (a cugeta altceva). Psihologică este în fine şi poziţia sa faţă de teologie. Toată credinţa în zeii interpretaţi alegoric şi de el, ca şi de Anaxagora, o reduse pe de o parte la teama oamenilor faţă de fenomenele mari şi neânţelese de ei ale naturii, în timp ce pe de altă parte luă în ajutor gândul, că ar exista fiinţe supraomeneşti (complexe de atomi), şi chipurile venite de la ei ar fi adus pe oameni la gândul unei existenţi de zei.

## Etica lui Democrit

De asemenea etica lui Democrit îşi are rădăcina în psihologia sa; de asemena sentimentele şi poftirile sunt *kineéseis* (mişcări), mişcări ale atomilor de foc. Ele fac fericirea, când sunt liniştite, ele fac pe om nefericit, când devin puternice şi violente. De aceea Democrit determină fericirea ca liniştea (*heesychía*) sufletului, pe care o desemnează cel mai drag cu vorba *euthymía* (buna dispoziţie) sau şi cu multe ale expresiuni, ca *athambía* (neânfricarea), *atharaxía* (neturburarea), *athavmasía* (nemirarea), *harmonía* (împăcarea), *xymmetría* (măsura), mai ales şi *euestóo* (buna stare) şi căreia îi pune în faţă drept contrast al ei toate mişcările violente. Însă întrucât el face liniştea sufletului (*eudaimonía*) în mod formal ca *télos* (scop), Democrit ajunge întemeietorul eudaimonismului.

Încercarea unei reduceri a tuturor determinărilor calitative la determinări cantitative, care încercare constituie în mod foarte propriu situaţia specială a atomismului democritian în ştiinţa veche, îşi găseşte deci în etică încheierea încoronatoare.

Însă eudaimonismul lui Democrit este absolut nobil şi curat. Cine vrea să ajungă la fericire, spune el, trebuie să posede, înainte de toate lucrurile, capacitatea, de a face deosebirea între aceea, ce-i foloseşte şi aceea, ce-i păgubeşte. Posibilitatea pentru aceasta o oferă sentimentele plăcerii şi neplăcerii, care trec de-a dreptul drept criterii pe terenul practic. Însă, după cum faţă de relativismul sofistic pe terenul teoretic, înlăuntrul senzaţiilor, făcu deosebirea între senzaţii valabile subiectiv şi obiectiv, tot astfel deosebeşte şi aici între cel plăcut valabil numai relativ şi cel bun valabil absolut. La plăcutul relativ socoteşte plăcerile trupeşti sau senzoriale, aşa cum le aduce cu sine posedarea frumuseţii sau glòria, sau bogăţia, din contră la bunul absolut socoteşte numai însuşirea dreaptă a sufletului, aşa cùm se exprimă în faptul, că omul simte bucurie numai la frumos, şi răul nu numai că nu-l face, da nici măcar nu-l vrea. Aşadar nu bunurile materiale, ci bunurile sufleteşti păşesc în primul loc pentru Democrit, şi felul simţirii ajunge pentru el măsura pentru valoarea morală a omului. Independent de exterior, omul trebuie să fie în stare să-şi scoată bucuriile din sine însuşi.

Această concepţie superioară despre eudaimonie stă acum la bază pretutindeni pentru dezvoltările etice diferite. Ele sunt totdeauna chibzuite pentru dobândirea lui *euestóo* şi caută să prevină orice agitaţie puternică. De aceea Democrit recomandă, înainte de toate

lucrurile, înţelepciunea în înţelesul nu de sterilă poliştiinţă, ci în înţelesul de gândire inteligentă, prin care sufletul de asemenea este scăpat mai întâi de toate neliniştele şi turburările care-l agită, mai ales de frica de moarte, şi prin aceasta poate fi adus la vieţuire armonică. Astfel pricina oricărei purtări false o vede înainte de toate în necunoaşterea lucrului mai bun. De aceea recomandă dreptatea mai departe şi în acelaşi timp ca întregire a înţelepciunii, care, aşa cum sunt oamenii acum odată, nu poate garanta ea singură bunătatea acţiunii. Însă dreptate se cheamă pentru el nimic altceva decât a face, ceea ce trebuie să fie, şi, în contrastul cel mai ascuţit cu sofistica, se pune pe punctul de vedere recunoscut foarte adeseori numai de Socrate, că acela care face nedreptate, este mai nefericit decât acela, care o suferă. Mai departe recomandă vitejia ca un tovarăş preţios nu numai în lupta în contra destinului, dar şi în contra plăcerilor, de care este plin omul. Şi de aceea păşeşte în cele din urmă de asemenea încă pentru cumpătare, însă la aceasta se gândeşte nu numai în bucurare, dar şi în făptuire. Cine vrea să fie fericit, trebuie să ştie să se limiteze şi să nu se apuce de nimic, ce-i întrece puterea şi natura. Însă aceste cerinţe trebuie să fie împlinite prin o educare precisă, dintre ai cărei trei factori şi el pune învăţământul pe treapta cea mai înaltă, care învăţământ trage în jurul omului un zid mântuitor şi-i dă o natură nouă şi mai bună. Ţinta sa principală o are de îndreptat învăţământul, în ochii lui Democrit, acolo, că el înlătură frivolitatea, izvorul tuturor plăcerilor rele şi cu aceasta izvorul întregii perversităţi, şi în locul ei ruşinea, mai înainte de toată ruşinea faţă de sine însuşi, care după cum este convins, poate chezăşui singură în ultima linie bunătatea omului. Pătrunderea cu mintea în ce e bun, unită cu stima faţă de sine însuşi, este aşadar pentru Democrit ultimul motiv al bunătăţii sufleteşti. De aceea înţeleptul nu are nevoie şi de legi externe, ci poate trăi fără ele. Astfel se poate spune cu dreptate, că în aceste maxime ale lui Democrit şi-a găsit expresia limpede pentru prima dată gândul kantian despre autonomia moralului.

Numeroasele sentinţe amănunţite, care sunt transmise de la Democrit, se îmbină toate în cadrul acestei păreri nobile şi înalte despre viaţă: cum însă toate sunt transmise lipsite de legătură, nu se mai poate stabili, dacă şi în ce măsură ele au găsit vreo derivare sistematică din gândul fundamental dezvoltat. Sigur este, că, oricât de neânsemnate sau neautentice sunt unele sentinţe, majoritatea covârşitoare poartă pecetea unei personalităţi unitare, cu simţăminte înalte şi plină de caracter. Aceasta are valoare de pildă despre

declaraţiile asupra prieteniei, a cărei valoare înaltă este recunoscută în mod viu, totuşi numai în cazul că se spijină de acord, mai ales între oameni inteligenţi, ca şi asupra însemnătăţii vieţii de stat, pentru care arată deplină înţelegere,-fără ca totuşi să-i fie străină nedependenţa internă a înţeleptului de formele date de stat, care nedependenţă îl face ca şi pe Empedocle reprezentantul cosmopolitismului. Cu atitudinea sa curat ştiinţifică este de acord şi puţina preţuire de către el a vieţii de familie, şi foarte demnă de considerare este încercarea sa, de a deriva dreptul la pedeapsa cu moartea din punctul de vedere al binelui general.

După Democrit, şcoala abderită se pierde foarte repede. Chiar în cercetarea specială abia a mai produs ceva demn de numit, când îi lipsi capul conducător. Direcţia sa filosofică însă înclină din ce în ce mai mult spre primirea de elemente sofistice şi ajunse desigur, în legătură cu exprimarea lui Pitagora asupra zeilor, la un scepticism fireşte încă împăciuitor. *Metrodoros* din Chios şi *Anaxarchos* din Abdera (însoţitorul lui Alexandru în campania din Asia) sunt numele cele mai remarcabile.

Şcolarul acestuia, Pyrrhon, ajunse apoi întemeietorul scepticismului ştiinţific, în timp ce contemporanul Nausiphanes aduse în doctrina epicureică elemente din filosofia abderită.

## Sofiştii şi celelalte ştiinţe

În timp ce astfel pe terenul filosofiei exista tendinţa, de a reveni la sisteme mai vechi, de a încheia compromise între ele sau şi numai de a desăvârşi acele sisteme, interesul principal al epocii era la cercetarea de amănunt, pe care o vedem crescând puternic pe toate terenurile şi cu care chiar acum unele ramuri ale ştiinţei se desfac mai mult sau mai puţin de filosofia generală. *Matematica*, în primul rând, îşi merge mai departe drumul autonom; nu numai în şcoala pitagoreică, dar şi la alţi cugetători (Anaxagora şi Democrit) matematica găseşte recunoaştere şi sprijinire. Împărţirea în trei a unhgiului, cvadratura cercului, dublarea cubului devin probleme favorite ale epocii. Un oarecare Hippocrates din Chios, care este un contemporan mai tânăr al lui Anaxagora, scrie primul manual de matematică şi introduce desemnarea figurilor prin litere. Şi Teodoros din Cyrene, prietenul lui Pitagora, face parte din celebrităţile acestei epoci. E drept că mai lipseşte construirea logică a sistemului demonstrativ: însă găsite

empiric şi în parte pe cale experimentală, s-au îmbinat cunoştinţe chiar însemnate.

Mers strălucitor luă *astronomia*, şi ce e drept mai ales prin pitagorei. Fie acum, că experienţa (ocolirea Africii) sau că socotiri teoretice duseră la părăsirea ipotezelor despre focul central şi despre antipământ,-treptat mişcarea zilnică a pământului împrejurul focului central, care desigur trebuie să explice numai rotaţiunea aparentă a cerului cu stele fixe, fu înlocuită cu doctrina despre rotaţia în jurul axei a pământului. Nu este de hotărât cu siguranţă, dacă *Hicetas* din Siracusa sau Ecphantos cel menţionat deja a priceput pentru prima dată acest gând.

Pe celelalte terenuri ale cercetării naturii păşeşte, în locul ipotezelor concludente, o ocupare mai precisă şi mai amplă cu faptele amănunţite; în acelaşi timp se valorifică de asemena o schimbare bruscă remarcabilă într-atât, întrucât interesul pentru observările meteorologice începe să se dea înapoi, în dosul interesului pentru cercetarea lumii organice şi mai ales a omului. În privinţa ultimă este caracteristic *Hippon* cel deja menţionat, care caută să-şi dovedească părerea despre apă sau despre umezeală ca străprincipiu al lucrurilor şi ca substanţă a sufletului prin examinări fiziologice amănunţite, întrucât de pildă trimise la scăderea vitalităţii în bătrâneţe, scădere pricinuită de uscare şi explică respiraţia din necesitatea răcirii lui *perikárdion thermón*, prin care răcire *perikárdion thermón* (pericard cald) ar fi împiedicat de a câştiga supremaţia asupra lui *psychikeè dynamis* (putefea sufletească) existentă în *psychròn* (rece)-aici întâlnim pentru prima dată interpretarea etimologică, agreată mai târziu la stoici, a cuvântului *psycheé* (suflet). Lângă Hippon mai este denumit *Kleidemos*, ale cărui stabiliri de principii asupra percepţiei senzoriale trădează o legătură cu Anaxagora.

De asemenea medicina nu se putu sustrage influenţei ştiinţei generale, şi se păru actual,ca şi cum ea trebuia să fie atrasă cu totul în speculaţia din filosofia naturii. Caracteristic pentru aceasta, în acelaşi timp însă şi pentru amestecarea diferitelor sisteme, sunt scrierile pseudohipocratice, care ca *Perì trophées* (despre hrană) şi ca *Perì diaítees* (despre regim) sunt colorate heracleitic în partea principală, sau care ca *Perì physios anthroópou* (despre natura omului) şi ca *Perì noúsoon* (despre boli) amintesc de Empedocle, sau ca *Perì physóon* (despre naturi) amintesc înainte de toate de Diogene din Apollonia, pe lângă aceasta însă au de asemenea legături cu mulţi alţi filosofi ca Alcmaion, Anaxagora, Archelaos, Melissos, Gorgias etc.

Este meritul lui Hippocrate (460-377), de a fi păstrat independenţa medicinei faţă de astfel de înclinări din filosofia naturii (pe care le combate mai ales *Perì archaíees ieetrikées* (despre vechimea medicinei), pe care medicină o despărţi de filosofie ca pe o *téchnee* (artă), şi în adevăr în chip cu adevărat grecesc ca pe arta, de a reda corpului omenesc desfigurat de boală frumuseţea sa. Pe de altă parte respinge însă şi (*Perì diaítees oxéoon* = despre dieta) rutina curat simptomatică, aşa cum era obişnuită în şcoala cnidică. Pătrunde la stabilirea cauzelor empirice ale bolilor (*aitíai*), de căpătat prin observare amplă şi îngrijită, stabilire în care mai ales Diocles din Carystos este succesorul său. Cauzele dependente de existenţa externă, ca de climă, de anotimp etc., sunt deosebite de cauzele voinţei, regimul, cele mai depărtate sunt deosebite de cauzele mai apropiate; însă la aceasta este observată totdeauna graniţa experienţei şi este căutată numai etiologia imanentă, nu etiologia metafizică, transcendentă. Centrul teoriei medicale îl formează, în legătură cu Alcmaion, amestecarea celor patru sucuri fundamentale: sângele, mucozitatea, fierea galbenă şi cea neagră. Însă pe lângă aceasta, şcoala lui Hippocrate poseda o anatomie şi fiziologie precisă. În anatomie este de accentuat doctrina cunoaşterii creierului şi a sistemului nervos, mai ales şi chiar nervii individuali ai simţurilor, în ultima este doctrina despre *émphyton thermón* (căldura înnăscută), în care era căutată cauza vieţii. Ca purtător al acesteia însă valora *pnéuma* (suflarea), o materie care se mişcă în vine în felul aerului.

Ca şi cercetarea din ştiinţele naturale, tot astfel şi cercetarea istorică ajunse în mersul secolului al cincilea nu numai la întindere mai mare şi modelare mai variată, dar şi la o metodă pozitivă şi ştiinţifică. Pe când la Herodot povestirea naturalistă mai este împletită cu mit şi tradiţie, concepţia realistă mai este pătrunsă cu elemente din vechea credinţă, ştergerea miticului apare desăvârşită la Thucydide, a cărui măiestrie în motivarea psihologică este condiţionată chiar în întregime de spiritul epocii sale, de luminare.

## Socrate

Pe terenul acestei luminări sta acum şi personalitatea puternică a lui Socrate, marele adversar al sofiştilor. Ca şi ei, ridică şi el reflecţia autonomă dincolo de tot ce este dat de tradiţie şi de obicei, la treapta de principiu, ţinea însă pe lângă aceasta, în opunere fundamentală cu

ei, cu credinţă nezdruncinată, la convingerea că prin această reflecţiune ar trebui să se poată găsi adevărul general valabil.

Pentru cunoaşterea lui Socrate stau la bază, afară de datele ocazionale ale lui Aristophan şi Aristotel, ca izvoare principale rapoartele lui Xenophon şi Platon. Portretul extraordinar de diferit, pe care-l schiţează despre aceeaşi mare personalitate doi bărbaţi aşa de diferiţi, nu ne sileşte nicidecum să respingem pe unul dintre cele două ca neistoric, serveşte mai degrabă numai să facă să reiasă cu atât mai limpede această personalitate în multilateralitatea şi originalitatea sa miraculoasă. Din viaţa şi caracterul bărbatului, Xenophon vedea mai mult latura cumpătată, practică şi populară, Platon vedea din contră avântul înalt, adâncimea fiinţei spirituale şi efectul înălţător asupra inimilor tinere, bogat înzestrate. Pe lângă aceasta, expunerea lui Xenophon, atât cât poate înţelegerea autorului, se trudeşte pentru sinceritate istorică, stă însă poate la aceasta în oarecare măsură sub influenţa concepţiei cinice de partid, în timp ce dintre scrierile lui Platon numai dialogurile timpurii, aşa numitele dialoguri socratice înfăţişează părerile lui Socrate, dialogurile mai târzii cu începere de la *Gorgias*, îi pun în spusă din contră doctrinele proprii ale lui Platon. Privitor la doctrină, Aristotel, care, deja din oarecare îndepărtare istorică şi nerătăcit de relaţii personale, fu în stare să scoată esenţialul din activitatea ştiinţifică a filosofului, merită hotărât credinţă în general, oricât de mult este contestată aceasta de mulţi, chiar acum de curând.

Socrate se născuse în Atena ca fiu al sculptorului Sophroniscos şi al moaşei Phainareta (470/469), învăţă meseria tatălui său şi primi în sine cu spirit critic elementele multiforme de cultură ale epocii sale, fără a se consacra la drept vorbind studiului erudit. Cunoştinţa cu activitatea didactică a sofiştilor, trezi în el convingerea despre pericolul activităţii lor, în opunere cu care el se simţi chemat prin îndrumare divină la examinarea serioasă a sa însăşi şi a concetăţenilor săi şi la muncă neâncetată pentru desăvârşirea morală. Interesul său pentru chestiunile practice ale vieţii omeneşti, spre deosebire de năzuinţele sofiştilor curat utilitariste şi superficial etice, se sprijinea pe religiozitate iluminată şi pe seriozitate morală sinceră, adâncă, de care era purtată atât reflecţia sa filosofică, limitată, necurmată cât şi activitatea particulară, pe care o desfăşură în Atena cam de la începutul războiului peloponesiac. Cum nu aparţinea nici unei asociaţii didactice, tot astfel era departe de el de asemenea gândul de a întemeia o astfel de asociaţie: în larga publicitate căuta să lege

conversaţie pretutindeni şi cu oricine, pentru a îndemna pe oameni la autocugetare şi la lămurirea ţelurilor vieţii lor. Apariţia sa externă izbitoare, umorul său uscat, gluma sa repede şi victorioasă îndrumau asupra lui atenţia generală: însă amabilitatea sa, firea sa lăuntrică fin spiritualizată, care se ascundea în dosul ciudatului înveliş, caracterul altruist, care se manifesta în devotamentul deplin faţă de prieteni, exercitară un farmec irezistibil asupra tuturor personalităţilor mai însemnate din epoca sa, însă mai ales asupra elementelor mai bune ale tinerimii attice. În timp ce însă, nemulţumit de viaţa sa familiară, nu fără vină proprie, îşi vedea exclusiv de datoria mai înaltă, se formă în jurul său în societatea liberă un cerc de admiratori, din care făceau parte bărbaţi din cercurile cele mai nobile ca Alcibiade şi Critias. De activitatea politică se ţinu cît mai departe posibil, în timp ce satisfăcu obligaţiile civice indispensabile cu pură exactitate.

În vârstă de 70 de ani, Socrate fu acuzat de „seducerea tinerimii şi de introducerea a noi zei". Pornită la origine, pe cât se pare, din motive personale josnice, acuzaţia ajunse gravă prin complicaţii politice, întrucât reacţia religioasă a democraţiei voia să izbească în Socrate, ca în cel mai popular şi cel mai eficace sofist, întreaga direcţie. Cu toate acestea s-ar fi rămas la o pedeapsă mai mică, dacă Socrate n-ar fi jignit pe eliaşti prin autopreţuirea sa arogant de mândră. Executarea sentinţei de moarte fu amânată cu 30 de zile prin *theooría* (deputaţia) delică şi Socrate, în credinţa faţă de lege şi în cunoaşterea limpede a obligaţiei sale superioare, dispreţui fuga uşor posibilă lui. Bău paharul de cucută în luna Mai din anul 399.

Profesori adevăraţi de filosofie n-a avut Socrate, după cum se numeşte deci la Xenophon (*Banchetul* I.5) *autourgós tées philosophías* (autodidact în filosofie). Cu toate astea, pare să fi fost intim nu numai indirect, prin prelegerile sofiştilor, da şi prin lectură proprie, cu cele mai importante teorii filosofice (mai ales ale lui Heraclit şi Anaxagora). Mersul evoluţiei descris în *Phaidon* platonic abia este de socotit istoric desigur, ci este de socotit ca o schiţă pentru naşterea doctrinei ideilor a lui Platon.

Xenophon, ca şi Platon, pun pe Socrate în convorbirile sale să se întâlnească cu persoane de orice carieră, de orice direcţie politică. Contactul său cu tinerimea, care contact se termina peste tot cu întărire şi înnobilare, îi îmbracă bucuros marele ironic în sensul dragostei de băieţi grecească. Printre partizanii, care în calitate de şcolari mai mult sau mai puţin autonomi concepură şi redară mai ales partea de model moral la Socrate şi tendinţa sa populară, filosofică,

este denumit mai înainte de toate „colonelul de cavalerie" Xenophon, care a văzut pe Socrate prin ochii lui Antistene, după concepţia cea mai nouă, motivată de către F. Dümmler, dezvoltată amănunţit în marea operă a lui K. Joël, însă şi împinsă mult prea departe; apoi „Socraticul" Eschines, care în dialogurile sale ar fi copiat cel mai credincios felul profesorului, în fine „cizmarul" Simion cel socotit ca mitic de mulţi, de pildă E. Zeller şi Heitz, pe care Simon lumea l-a socotit, firește fără îndreptăţire, ca autorul operei *dissoì lógoi* sau chiar al câtorva dialoguri pseudoplatonice.

Procesul lui Socrate este supus celor mai multiple interpretări. Vechea părere, că filosoful a căzut prin ranchiunile sofiştilor, poate să fie considerată ca părăsită. Însă şi concepţia stimulată de către Hegel, potrivit cu care, ca şi în tragedie, Socrate s-ar fi prăbuşit, ca reprezentantul ideii mai înalte, de vina inevitabilă a jignirii existentului, nu s-ar putea susţine. Aceste mari contraste nu se valorifică în decursul procesului. Exact este din contră, că la temelia acuzaţiei împotriva lui Socrate, chiar dacă ea urmă din motive personale sau de partid politic, stau motive prinicipiale totuşi mai generale; fu o jertfă pentru ura, pe care o hrănea democraţia restaurată în contra întegii cultivări din epoca de luminare. Ceea ce priveşte pe Aristofan, apoi, deşi poate fără intenţie, el a adus paguba deçisivă filosofului prin caricatura din piesa „Norii", întrucât prin ea îl ştampilă pentru opinia publică ca tipul tocmai al acelor devieri sofistice, pe care Socrate le combătea în modul cel mai viu.

Dacă teoria sofistică a cunoştinţei dusese pe toate căile la un relativism al părerilor individuale, apoi centrul activităţii lui Socrate îl formează străduinţa după o ştire sigură, valabilă pentru toţi. În faţa *dóxai* (păreri) pune *episteémee* (ştiinţa), însă nu ca o posesie gata şi de mijlocit dogmatic, ci ca un ţel de năzuit în strădania comună.

De aceea activitatea sa nu era îndreptată nici la procurarea de cunoştinţe, nici la curată instruire formală, ci la o căutare comună de adevăr. Cu tot ce avea comun cu sofistica, şi ca mai înainte de toate respingerea autorităţii, ceea ce-l deosebea totuşi în esenţă de ea, era credinţa nezdruncinată în raţiune, convingerea tare, că ar exista o normă, care stă deasupra indivizilor. Acestei credinţe îi corespunde, drept cea mai potrivită metodă de predare şi cercetare, dialogul perfecţionat şi mânuit de el pentru prima dată în acest scop, convorbirea, în care prin schimbul părerilor şi prin critica reciprocă a acestora trebuia să se găsească aceea, ce este de recunoscut de toţi. Pe când sofiştii studiau mecanismul psihologic, prin care se realizează

părerile, Socrate credea în o lege a raţiunii, care determină adevărul. Întreaga sa activitate nu fu nimic decât o constantă invitare către concetăţenii săi, de a-l ajuta în această căutare. Acest înţeles, şi nu cumva un gând ascuns sceptic, avea mărturisirea de neştiinţă, pe care o făcu, chiar dacă în adevăr în acelaşi timp voia să indice cu aceasta, în contrast cu înfumurarea de ştiinţă a sofiştilor, rămânerea sa în urmă, în dosul idealului de *sophía* (înţelepciune). Însă aceeaşi măsură de autocunoaştere o cerea şi de la ceilalţi, în convingerea, că nimic nu stă mai mult în calea ştirei ca acea ştire aparentă, închipuită, pe care o producea tocmai semicultura sofistică în cele mai multe capete. De aceea în convorbirile sale ajunge totdeauna mai întâi la faptul, de a arăta în superficialitatea şi nesusţinerea lor părerile, pe care le-a scos din oameni prin întrebările sale; şi în contrastul comic, care rezultă atunci de regulă, în virtutea acestei mânuiri superioare a dialecticii, între propria sa neştire şi între bucuria mai mult sau mai puţin asigurătoare de ştire a partenerului, constă aşa numita *ironie* socratică. După înlăturarea acestei piedici însă Socrate caută apoi în ducerea conversaţiei să scoată treptat exactul de la convorbitori. Convins, că o reflectare serioasă poate să găsească un astfel de exact, dezleagă gândul adormitor din spirit, şi această artă a sa o numeşte *maieutica* sa, cu aluzie la meseria mamei sale. (Platon. *Theeaitetos* 149).

Acestei scheme exterioare îi corespundea acum, de asemenea obiectiv, metoda cercetării socratice. În faţa reprezentărilor individuale date de percepţie punea *noţiunea* ca ţelul muncii ştiinţifice. De aceea, dacă Socrate ajungea pretutindeni la determinări definitorii, atunci se atinge în adevăr cu străduinţele sofiştilor, care se ocupaseră cu fixarea înţelesului cuvântului, urmări însă cu aceasta gândul mult mai adânc, că spera să prindă cu această noţiune esenţa lucrului. În timp ce hotărârea întrebării speciale, de la care porneşte convorbirea, o face dependentă de determinarea generală de căutat, aduce la conştiinţă pătrunderea în dependenţa logică a individualului de general şi o ridică la principiul metodei ştiinţifice. Cine cunoaşte esenţa sau noţiunea unul lucru, adică aceea, ce este acelaşi lucru în toate cazurile şi raporturile sale izolate, acesta a găsit cu aceasta pentru judecata sa un termen, care, după cum el însuşi stăruie şi este sigur, tot astfel este în stare să facă statornică şi sigură judecata. Capacitatea lui *lógon didónai* (a da motivul) l-a dus peste părerea şovăitoare la ştirea sigură.

La căutarea noţiunilor generale Socrate se poticni acum în adevăr în obiceiurile reflecţiei naive. Căci procedarea epagogică (inductivă),

a cărei introducere i-o atribuie ca merit Aristotel, care însă pentru Socrate însemnează în general numai o parte a metodei sale de desemnat mai exact ca procedare în analogie, consta totuşi numai în compararea cazurilor individuale combinate după plac, prin care nu putea să fie garantată o desăvârşire a inducţiei. Totuşi însă procedarea socratică însemna, faţă de generalizarea deplin nemetodică, pe care cugetătorii anteriori o dăduseră observărilor sau motivelor izolate de cugetare, un progres hotărât şi începu să pună, în locul ideilor ingenioase, o muncă metodică.

Pilde de procedare socratică cuprind *Memorabila* lui Xenophon şi cele mai multe dialoguri platonice. La o formulare determinată a principiilor metodice n-a păşit Socrate însuşi: însă întreaga sa activitate le-a întipărit limpede cu intuiţie genială.

Acum ţinutul, pe care Socrate aplică această procedare a determinării noţiunii, cuprindea, mai mult încă decât la sofişti, numai problemele vieţii drepte. Şi de aceea lăsă să stea la o parte de tot filosofia naturii. Pentru Socrate lupta din jurul filosofiei naturii, care vălura ici şi colo de la eleaţi, este hotărâtă definitiv în contra lor. El nu se mai sinchiseşte de ea nici măcar în polemică. Pentru că după cum căutarea sa de adevăr noţional avea rădăcină în energia convingerii sale morale, tot astfel pentru el în ultimă instanţă ştiinţa era identică cu autoeducarea morală. Adevărul general-valabil, care trebuie să fie găsit prin convorbire, este limpezimea şi siguranţa conştiinţei m o r a l e.

Limitarea filosofiei la etică şi, pe de altă parte, motivarea eticii ştiinţifice trece chiar în antichitate ca o trăsătură a doctrinei socratice, şi nici licenţa poetică, cu care Aristofan îl făcu (în „Norii") astronom, nici pasajele în dialogurile platonice de mai târziu (*Phaidon, Phileb*), în care i se pune în gură o filosofie teleologică a naturii, nu pot să fie aşezate la luptă cu succes în contra declaraţiunilor foarte determinate ale lui Platon, Xenophon şi ale lui Aristotel. Pe de altă parte, la temelia respingerii de către el a ştiinţei naturii nu sta un scepticism teoretic principial, deşi contradicţia sistemelor şi afirmările reprezentanţilor acestor sisteme, afirmaţiuni adeseori neânţelese de tot, îl dispuseră de îngrijorat faţă de executarea lor, ci mai ales străduinţa de a trimite pe oameni la singurul punct, ce este necesar, şi de a-i avertiza de nefolositoarea pierdere de timp şi de pierderea vremii cu studii, care nu slujesc direct cultivării morale. O părere generală totuşi a avut Socrate indubitabil despre oportunitatea aşezării lumii şi despre conducerea grijulie a destinului omului. Descrierile lui

Platon la sfârşitul *Apologiei*, în *Euthyphron* şi aiurea, ar fi de altfel inexplicabile desigur. De aceea tocmai, greu a existat o rătăcire mai mare în cercetarea lui Socrate decât încercarea deja menţionată a lui H. Röck - care de altfel a văzut exact în multe alte puncte şi a sfărmat multe prejudecăţi - de a face pe Socrate un ateist.

În executarea acestei întorsături specific etice, Socrate urmează însă o părere fundamentală psihologică, în care caracterul raţionalist al luminării a ajuns la cea mai curată expresie, este formula identităţii virtuţii şi a ştirii. Cu complicarea situaţiei culturale ajunsese insuficientă urmarea din obişnuinţă a regulilor populare de viaţă; în zăpăceala vieţii publice, unde ici se recomanda una, dincolo se recomanda alta, simţea fiecare, că pentru decidere justă ar avea nevoie de cunoştinţă şi de judecată, şi, în concurenţa potentată a civilizaţiei, cel competent se dovedea pe toate terenurile a fi cel mai harnic. Socrate aduse această situaţie la expresia cea mai ascuţită, când, transmiţând această convingere la partea morală declară, că şi destoinicia morală sau virtutea ar consta în ştire, şi că numai ştirea dreaptă - însă aceasta de asemenea necondiţionată - ar duce la dreapta activare. Cu aceasta, ştirea de bine era ridicată la esenţa moralităţii. Filosofia, aşa cum o înţelegea Socrate, era autocunoştinţa omului raţional la legea valabilă pentru toţi a lucrului bun: cunoştinţa ajunse pentru el o posesiune morală şi căutarea comună după aceasta ajunse un raport etic de întregire şi înlesnire reciprocă, pe care o desemna cu numele *éroos* (iubire). Pe de altă parte acest punct de vedere închide o concepţie deterministă şi intelectualistă a vieţii voliţionale, care făcea destoinicia morală dependentă de cultura intelectuală, deciderea voinţei o făcea dependentă, în general unilateral, de limpezimea şi maturitatea priceperii. Când afirma, că toate acţiunile rele provin numai din înţelegere defectuoasă, apoi asta însemna, cu totul în sensul luminării, a proclama ştiinţa ca ideal etic. Toate celelalte virtuţi sunt închise de aceea pentru Socrate în virtutea fundamentală, în *episteémee* (ştiinţă), şi de aceea, ca şi aceasta, şi ele se pot dobândi şi învăţa. Cu aceste determinări se îndeplineşte în Socrate procesul, început în epoca celor şapte înţelepţi, în puterea căruia normele conştiinţei generale, după ce ameninţau să se piardă deocamdată în critica individuală şi în anarhia părerilor dezlănţuite, sunt regăsite prin cunoştinţa raţională şi prin recunoaşterea celui general-valabil din ele.

Întrebarea despre putinţa de predare a virtuţii este tratată în dialogul platonic *Protagora*, cu dialectică foarte plăcută, în timp ce dialogurile celelalte din epoca cea mai timpurie a lui Platon

(*Euthyphron, Laches, Charmides,* de asemenea şi dialogul *Lysis*) au ca temă comună a lor reducerea virtuţilor individuale la virtutea fundamentală a ştiinţei. De altfel determinismul lui Socrate sta în legătură exactă cu eudaimonismul său, căci principiul, că nimeni n-ar face de bună voie o nedreptate, îl motivează Socrate tocmai cu aceea, că, dacă unul ar fi cunoscut, ce ar fi bun pentru el, în chip imposibil ar putea alege opusul, în contra propriului său interes.

Însă, şi pe terenul etic, Socrate s-a oprit la această propunere generală, fără a păşi la o explicare sistematică a acelei ştiri, din care avea să constea virtutea. Căci, faţă de caracterul individual, legat totdeauna de prilejul dat, al activităţii sale, întrebarea, ce-ar fi deci acum „binele", se schimbă totdeauna în întrebarea, ce-ar fi binele în privinţă specială şi ce-ar fi binele pentru omul individual, şi răspunsul fu găsit apoi totdeauna în ceea ce corespunde scopului, în aceea ce mulţumeşte pe deplin străduinţa omului şi-l face fericit. După interpretarea nepricepută a lui Xenofon, concepţia etică a lui Socrate se schimbă cu aceasta în o teorie a folosului, şi valoarea virtuţii competente decăzu într-o destoinicie inteligentă, de a lucra în fiecare caz potrivit cu cunoaşterea precisă a oportunului. Expunerea mai fină a lui Platon însă interpretează acest *oophélimon* (folositor), care o să fie identic cu *kalòn* şi cu *agathón*, ca sănătatea sufletului, ca sprijinirea lui pentru adevărata mântuire. În amândouă cazurile totuşi, virtutea competentă este identificată cu fericirea: acţiunea adevărată, care se naşte din pricepere, şi care posedă în pricepere fundamentul ei sigur, face pe om fericit. Concepţia fundamentală a eticii este şi la Socrate eudaimonistă, şi acest punct de vedere l-a păstrat totdeauna filosofia antică.

În fiinţa sa personală, Socrate întregi indiferenţa faţă de teoriile metafizice şi natualiste cu convingerea evlavioasă despre administraţia înţeleaptă şi bună a fiinţei divine în natură şi în viaţa omenească. Tot asemenea în *Daimonion* ciudat, desfătuirii căruia dădea ascultare ca unei voci divine, şi care apare când ca un instinct profetic curat natural, când ca o intuiţie morală, lumea poate vedea o întregire anumită a unilateralităţii raţionaliste a eticii sale la care totuşi lumea nu poate uita, că el simţea acest *daimónion* ca o înzestrare curat personală, aşadar nu poate să-i fi recunoscut în general nici un fel de însemnătate pentru reglementarea etică a vieţii omeneşti.

Asupra sâmburelui moralei şi mai ales a concepţiei despre lume a lui Socrate, părerile se despart în adevăr din ce în ce mai mult. De o

parte, se accentuează trăsătura lor conservatoare, aşa cum se manifestă această trăsătură în preţuirea virtuţii cetăţeneşti, preţuire dovedită nu numai cu doctrina sa, dar şi cu viaţa sa, în supunerea evlavioasă la legile divine şi administrative, şi se ajunge la rezultatul, că morala sa s-ar fi ţinut esenţial în cadrul conştiinţei poporului grecesc. Pe de altă parte, se scoate în relief, mai ales de către R. Pöhlmann, mai mult încă de către Böck, libera cugetare a sa religioasă şi aristocratismul său politic, care zgudui temeliile democraţiei ateniene, şi idealismul său etic, în puterea căruia combate egala îndreptăţire de-a valma a tuturor şi vrea să ştie stăpânirea practicată numai de înţelepţi, de cei virtuoşi. Adevărul se află aici la mijloc. Fapt este că, cu toată depinderea de părerile moştenite, el hrănea în sine principii etice, care contraziceau direct morala populară şi ducea departe dincolo de ea, astfel, înainte de toate, respingerea reprezentărilor obişnuite despre fericirea omenească, refacerea idealistă a valorilor, şi, în legătură necesară cu aceasta, dezaprobarea răzbunării, a răsplătirii răului cu răul. Totuşi oricât de puţin îi ajunge la conştiinţă incompatibilitatea evlaviei sale, purificate, cu credinţa şi cu cultul politeist al poporenilor săi, atât de puţin îl împiedică idealismul său etic sănătos, străin de tot ce este cu adevărat ascetic, de la preţuirea bunurilor naturale şi culturale.

Privită în total, activitatea lui Socrate, întrucât el ţine idelaul raţiunii, în faţa relativismului, este o încercare de a reforma viaţa în înţeles moral prin ştiinţă, şi succesul doctrinei sale a condus în cei mai buni prieteni ai filosofului la cele mai înalte isprăvi ale anticului gând cultural. Însă principiul firii lăuntrice reflectate, care izbucni victorios în această activitate, şi entuziasmul, cu care considerarea lui Socrate se adresă de la farmecul existenţii externe la valoarea vieţii spirituale, erau în mijlocul lumii greceşti ceva nou şi străin, prin care filosofia, încorporată în el, se desprinse din fondul ei cultural într-o modelare de alt fel.

# Elevii lui Socrate

## Introducere

Sub numele de *socratice*, lumea obişnuieşte să cuprindă un număr de şcoli, care, întemeiate de bărbaţi din cercul mai apropiat sau mai depărtat al. lui Socrate, apărură imediat după moartea lui cu păreri, care, după tendinţa lor şi după conţinutul lor, mai aparţin cu totul epocii luminării greceşti. Totuşi, dacă ne uităm mai precis, atunci se găseşte, că aceşti bărbaţi şi doctrinele lor au adeseori înrudire mai mare cu sofistica, sau cu filosofii mai vechi, decât cu Socrate şi că, în special în evoluţia mai departe a acestor şcoli, „elementul socratic", care exista foarte puternic la Antistene şi foarte puţin la Aristip, dispare din ce în ce mai mult. Aceste aşa- numite „şcoli socratice" ar putea, de aceea, să fie considerate şi ca ramificaţiuni ale sofisticii, care sunt inspirate trecător de spiritul socratic. Sunt următoarele patru: şcoala megarică şi şcoala eleo-eretrică, şcoala cinică şi cea cirenaică. Dintre ele, cinicii stau cel mai aproape de Socrate.

## Şcoala din Megara

*Întemeietorul şcolii megarice, Eucleides*, venind de la eleaţi, credea că poate să dea noţiunii eleate a Firii un conţinut, întrucât îl identifică cu noţiunea socratică a binelui. Căci ca bun voia să admită numai ceea ce era unul, egal cu sine însuşi şi mereu acelaşi. Totuşi, cu aceasta nu se învingea nicidecum sterpeziciunea abstractă a principiului parmenidian. Căci, când determină binele ca singura Fire, egală mereu cu sine însăşi, care numai de oameni este numită cu diferite numiri, când desemna tot astfel diferitele virtuţi, numai ca numiri schimbătoare ale singurei virtuţi invariabile, anume ale ştirei

despre bine, şi când cu aceasta contesta realitatea la tot celălalt, la toată naşterea şi trecerea şi la toată mişcarea, atunci aceasta nu duse nici la o perfecţionare a eticii, nici la o îmbogăţire a cunoştinţei teoretice, ci se arătă numai ca un drum la dialectica stearpă, în direcţia eleatizatoare a sofisticii. De aceea, pe terenul etic, megaricii n-au realizat nimic: singurul dintre el, căruia i se atribuie speciale doctrine etice, *Stilpon*, şeful ulterior al şcolii, datorează aceste doctrine etice în întregime alăturării sale din cinici. În privinţă metafizică se mulţumeau cu afirmarea unităţii Fiindului, pe care căutau s-o dovedească indirect, ca partizani ai raţionalismului eleat, şi în imitarea precedentului eleat. În acest înţeles, *Diodoros Cronos* adaugă la argumentele zenonice în contra mişcării argumente noi, în adevăr mai neânsemnate şi mult mai subtile, la care de asmenea joacă rolul principal imposibilitatea, de a construi necurmatul din suma mărimilor întrerupte. De asemenea cercetările, pe care le făcură megaricii asupra categoriilor modalităţii, şi care culminează în tăgăduirea posibilului şi care în aşa- numitul *kyrieúoon* (stăpânitorul) al lui Diodoros dobândiră o mare faimă în antichitate, ţintesc în cele din urmă să arate, numai în chip indirect, imposibilitatea întâmplării şi a alterării; căci hotărâtor pentru acea tăgăduire era gândul, că un posibil nu s-ar putea schimba în ceva imposibil.

Eucleides din Megara, unul dintre cei mai vechi şi cei mai credincioşi prieteni ai lui Socrate, al cărui timp de viaţă este de determinat numai în general aşa, că, nu mult mai tânăr decât însuşi acesta, i-a supravieţuit considerabil - în anul 367 îi dedică Platon dialogul *Theeaitetos* - îşi deschise casa ospitalieră prietenilor, după moartea profesorului. În acest timp se formă împrejurul lui şcoala, care pare să se fi menţinut până în secolul al patrulea. De la cei mai mulţi, care sunt menţionaţi ca membrii ai acestei şcoli, cunoaştem numai numele. Amănunte sunt povestite numai despre Eubulides din Milet, profesorul lui Demosthenes, despre Diodoros Cronos din Iasos în Caria (mort la 307) şi mai ales despre Stilpon, care descindea din Megara, trăi cam pe la 380-300 şi câştigă admiraţie generală prin prelegerile sale. El legă dialectica megariană cu etica cinică şi influenţă hotărâtor prin aceasta asupra principalului său şcolar Zenon, întemeietorul filosofiei stoice. Contemporanul său mai tânăr fu Alexinos din Elis.

Controversa cea mai importantă, privitoare la şcoala megarică, priveşte ipoteza emisă de Schleiermacher şi combătută şi apărată de atunci alternativ, că expunerea doctrinei ideilor în dialogul *Sofistul* ar

fi de referit la megarici, Cum totuşi tocmai aceştia, faţă de doctrina lor abstractă a unităţii, sunt cel mai puţin de făcut capabili de admiterea unei mulţimi de *asoómata eídee* (chipuri fără corpuri), şi cum această teorie nu se potriveşte de asemenea cu nici o alta dintre şcolile cunoscute nouă din acea vreme, atunci se admite de curând cam în general, că Platon expune ceremonios în acel pasaj propria sa doctrină despre idei, anterioară şi transformată acum în esenţă, dacă mai fu păstrată atunci sau nu de o parte dintre şcolarii săi. Megaricilor însă li se poate atribui, tot aşa de puţin ca doctrina ideilor tratată în *Sofistul*, teoria cunoştinţei dezvoltată tot acolo, în corelaţie precisă cu doctrina ideilor şi de asemenea deplin platonică - că prin simţuri se cunoaşte *génesis* (devenirea), lumea corporală, în timp ce *ousía*, lumea ideilor, este obiectul cunoştinţei noţionale.

Singurul punct, care rămâne remarcabil în şcoala megarică, este perfecţionarea de către ea a artei sofistice *a eristicii*, care singură le mai rămase, faţă de doctrina lor abstractă despre unitate. Astfel activitatea lor didactică primi o tendinţă curat negativă. Despre Euclides, care deja făcu începutul cu aceasta, este evidenţiat, că el urmă în polemică metoda de a ataca prin *reductio ad absurdum* nu dovezile, respectiv premisele, ci direct concluziunile. Stilpon acceptă afirmarea sofistică-antistenică, cum că, după principiul identităţii, nici unui subiect n-ar putea să i se atribuie un predicat deosebit de el, şi cei mai tineri, Eubulides şi Alexinos, îşi dobândiră gloria prin găsirea aşa numitelor sofisme, adică a unor astfel de puneri de chestiuni, pe temeiul cărora nu se poate da, fără contradicţie, nici unul dintre răspunsurile posibile disjunctive.

Diogenes Laertios citează şapte dintre aceste sofisme, pe „mincinosul", apoi trei identice în esenţă, pe „cel ascuns", pe „cel învelit" şi pe „Electra", mai departe pe „cel încornorat", şi în cele din urmă „grămada", (sorites) şi pe „cel pleşuv", care pozitiv şi negativ revin la acervus lui Zenon. Ca şi spiritele sofiste, apoi şi acestea sunt de redus în cea mai mare parte la echivocuri de limbă: interesul viu, pe care-l avea antichitatea pentru ele, este aproape patologic.

## Şcoala eleo-eretrică

Şi mai neânsemnată fu şcoala *eleo-eretrică*, şi care fu întemeiată de *Phaedon*, şcolarul favorit al lui Socrate, în oraşul său natal Elis şi, mai târziu, fu transplantată de *Menedem* în patria acestuia, în Eretria, unde se stinse la începutul secolului al treilea. Pare să fi luat un mers

evolutiv, analog ca cea megarică: Phaedon era de acord în esenţă cu Eucleidus, de la care încercase probabil influenţă decisivă la oprirea în Megara; şi Menedem, care trecuse prin Academie şi prin doctrina lui Stilpon, luă împreună cu ultimul, de asemenea direcţia spre etica cinică. Ambele şcoli, ca şi cea cinică, se vărsară în cele din urmă în stoicism.

Phaedon căzuse foarte tânăr în prizonierat atenian şi, nu cu mult înainte de moartea lui Socrate, fusese liberat din starea de sclav de către unul dintre prietenii lui Socrate, la intervenţia acestuia. Autenticitatea dialogurilor care i-au fost atribuite, a fost contestată, chiar în antichitate, de către Panetius. În orice caz, este păstrat ceva din activitatea literară a acestei şcoli, tot aşa de puţin ca şi din activitatea megaricilor. Menedem, care trebuie să fi murit imediat după 278, în vârstă de 74 de ani, se ridicase prin muncă din stare inferioară la vază însemnată. Legătura sa, pe cât se pare, foarte slabă şi trecătoare cu Academia, nu mai este de determinat cu siguranţă. De la ceilalţi membrii ai şcolii, ne sunt transmise numai numele.

# Cinicii şi cirenaicii

## Introducere

Mult mai însemnate sunt cele două şcoli, în care, imediat după Socrate şi nu fără influenţa doctrinei sale etice, se îmbinară în forme mai solide, marele contraste ale concepţiei morale şi sociale de viaţă, *cinicii şi cirenaicii*. Comună le este amândurora, indiferenţa faţă de ştiinţa teoretică şi ascuţirea filosofiei într-o artă a vieţii, comună le este mai departe dezvoltarea doctrinelor lor din cercul de reprezentare sofistic, cu sprijinire parţială, fireşte foarte variată, pe formulările socratice; din contră, în concepţia lor despre menirea omului şi despre raportul individului cu cultura, ele înfăţişează contraste diametrale, care au rămas tipice pentru lumea antică.

## Şcoala cinică

Şcoala *cinică* fu chemată la viaţă de *Antistene* din Atena şi-şi căpătă popularitatea prin apariţia originală a lui *Diogene* din Sinope. Printre partizanii ei mai departe sunt de numit Crates din Teba cu soţia sa Hipparchia şi cu fratele acesteia, Metrocles.

Antistene, născut la 444, un cetăţean deplin al Atenei, păşise la cariera de profesor sofist, în calitate de şcolar al lui Gorgias, mai înainte de a intra în legătură cu Socrate, la maturitate (*òpsimatheés* = cel care învaţă târziu), şi ajunse admiratorul entuziast al acestuia. După moartea lui Socrate, ridică o şcoală în *Gymnasium Kynosarges*, pe care şcoală a mai condus-o câtva timp, în orice caz până la 366. Dintre numeroasele sale scrieri se păstrează numai fragmente mici.

Diogene, *Soocrátes mainómenos* (Socrate înnebunit) veni, probabil fugar din patria sa din pricina falsificării de bani, la Atena, unde radicaliză doctrina lui Antistene şi în acelaşi timp o traduse în practică, cu cea mai mare brutalitate. Abia el este întemeietorul de *kynikòs bíos* (viaţă de câine). La bătrâneţe, trăi ca educator în casa lui Xeniade în Corint şi muri tot acolo (323).

Krates din Teba, un contemporan cam al lui Stilpon, trebuie să-şi fi dăruit averea, pentru a se devota felului de viaţă cinică şi lui îi urmă, în situaţia de cerşetor, soţia sa Hipparchia, descendentă dintr-o familie bogată şi nobilă. Cumnatul său Metrocles este numit ca primul autor de *éiai* (cuvinte de spirit).

După cum pentru megarici bunul ajunse singura Fire, tot astfel pentru cinici virtutea apăru drept cuprins al vieţii şi ca scop al vieţii, singurul îndreptăţit, şi cu drept deplin într-atât, întrucât ei înţelegeau sub virtute absoluta libertate internă şi autonomie a autodeterminării, care de fapt formează baza oricărei morale superioare, şi pe care Antistene, chiar dacă nu o vedea realizată cu limpezime deplină în doctrina lui Socrate, apoi totuşi o vedea realizată neândoielnic în personalitatea şi în viaţa lui Socrate. Dacă, împărtăşind deplin concepţia intelectualistă a profesorului său despre virtute, totuşi el accentua mult mai determinat şi mai decisiv latura ei practică şi de aceea, pe lângă priceperea exactă, cerea şi neântrerupta manifestare a principiilor morale în viaţă, apoi cu aceasta a prelucrat desigur mai curat şi mai energic, ceea ce fusese deja dat în fiinţa intimă a lui Socrate. Socratic fu de asemenea dispreţul său pentru cercetarea ştiinţitifcă, atât cât ea nu servea scopului etic. La aceasta aparţinea însă pentru Socrate determinarea noţiunii, şi astfel este de înţeles, că Antistene, care nu avea nicidecum interes pentru chestiuni din filosofia naturii, s-a ocupat, pe lângă probleme etice, şi cu probleme logice şi, ca şi profesorul său, încercă să lămurească prin definiţii esenţa permanentă a lucrurilor.

În executarea acestei sarcini însă, în orice caz sub impresia doctrinei eleaţilor, mijlocită lui desigur prin Gorgias, cum că Fiindul ar fi unul, stabili afirmarea, că pentru Firea primară n-ar exista în genere definiţie. Şi, dacă voia să admită o definiţie şi pentru compus, apoi declara totuşi, că definiţia ar fi posibilă numai în forma nevaloroasă a enumărării părţilor. Însă despre simplu, lumea ar trebui să poată da numai numele său propriu, care însă în ochii săi cuprindea în acelaşi timp esenţa, căci altfel unul ar fi mult, ceea ce socotea o imposibilitate, împreună cu eleaţii şi cu anume sofişti influenţaţi de

eleaţi, cum de pildă şcolarul lui Gorgias, Licofron. Cum deci, pe de o parte voia să admită numai judecăţi identice, astfel îşi însuşi pe de altă parte şi teza sofistică mai largă, după care o contradicţie şi greşeală ar fi imposibile în general.

Această limitare a cunoştinţei la darea de nume a primit acum o tendinţă hotărât polemică în contra doctrinei platonice a ideilor: lui Antistene i se pune în gură de către vechea tradiţie acea cunoscută, ieftină batjocorire a doctrinei ideilor: *híppon mén horáoo, hippóteeta dè óuh horáoo* = văd calul, dar nu văd pe călăreţ; pentru el exista în *natura rerum* numai lucrurile individuale, noţiunile de specie erau pentru el nume lipsite de esenţă. Prin aceasta ajunse primul reprezentant al nominalismului, şi lega cu el, deoarece socotea esenţa lucrului, nu ca de determinat logic, ci numai ca deprins prin percepţie senzorială, materialismul grosolan de tot, care socoteşte real numai aceea ce poate percepe, sau, după cum se exprimă Platon cam grosolan, ce poate apuca cu mâinile. Căci la Antistene este trimis în *Sofistul* şi de asemenea în *Theeaitetos* şi în *Phaedon.*

Cu acest nominalism, care atribuie existenţă numai individualului, stă în legătură acum şi etica sa, întrucât ea însăşi reflectează numai la fericirea omului individual. Cum însă găsea fericirea aceasta numai în liniştea sufletească veselă, garantată de liberarea de toate închipuirile goale, tot astfel ajunge, pentru mulţumirea năzuinţii la fericire, virtutea, pe care o concepea împreună cu Socrate ca ştire, însă mai lămurit ca o ştire, care se obţine direct cu forţă activă; ca singura avere proprie omului şi neatinsă de toate schimbările destinului extern, virtutea este nu numai bunul cel mai înalt, dar şi singurul, sigur singurul mijloc de a fi fericit. Faţă de virtute, cinicii disprefuiau acum tot ce este de astfel preţuit de oameni. Virtutea este singura valoare, răutatea este singurul lucru ce este de evitat, toate celelalte, bogăţie şi lux, glorie şi onoare, sunt indiferente, adiafora. Ba, mai degrabă şi aceste contraste ale acestor pretinse bunuri au o valoare, deoarece feresc pe om de vanitate şi închipuire şi-i ajută astfel la libertatea internă. Drept duşmanul său cel mai mare însă, Antistene declara plăcerea senzuală, atât cât ar fi ţel de sine stătător al străduinţei. De ea, spunea el, s-ar teme mai mult decât de nebunie, deoarece ea ar face sclav pe om. În respingere conştientă a prejudecăţii transmise, punea de aceea în faţa ei oboseala şi munca, şi care înăspresc pe om şi-i ajută la independenţă. *Pónos* (munca) ajunse replica cinismului şi Hercule, care caută munca, ajunge idealul cinismului. Însă o urmare a acestei atitiduni etice fu indiferenţa

deplină faţă de tot ceea ce nu este nicidecum necesar pentru hrănirea vieţii, ci serveşte tihnei senzoriale şi podoabei vieţii. Şi astfel cinicii fură duşi la o unilateralitate nenaturală şi la o duşmănie culturală limitată, care le răpi şi înţelegerea pentru puterea formativă şi conservatoare a obiceiului şi pentru valoarea bunurilor şi legăturilor sociale, mai ales a căsătoriei şi a statului, pe care Antistene îl preţuia numai într-atât, întrucât acordă individului protecţie, fără însă a intra în legătură mai departe cu el. Şi de asemenea comunitatea religioasă de cult nu avea valoare pentru el, deoarece era convins, că mulţi zei, tot aşa ca şi acţiunile de cult obişnuite pentru el, ar exista numai *katà nómon* (după lege), şi că în adevăr ar exista numai un D-zeu, care singur ar fi de onorat prin o viaţă virtuoasă.

În timp ce Antistene, întemeietorul şcolii, cu toată direcţia peste tot practică a filosofiei sale, porni totuşi, ca şcolar al lui Socrate, de la teorie şi de asemenea, după ce se făcuse autonom, căută să-şi trateze şi să-şi motiveze etica în teorie, şi mereu încă putu să ridice pretenţia, şi în mod sigur o şi ridică, de a trece ca personalitate ştiinţifică, aceasta nu se mai poate spune chiar despre urmaşul său imediat Diogene, aşa că nu mai putem vorbi la drept despre o „filosofie" cinică, după Antistene. De asemenea, moralizarea plicticoasă şi întreaga purtare teatrală, maniacă de originalitate, operatoare cu glumă instantanee, de cele mai multe ori grosolană, îşi ia începutul la drept vorbind abia cu Diogene. Dispreţuirea tuturor bunurilor exterioare ajunge la el o rânjire filosofică a proletarului, care s-a lăsat în voia soartei. Afară de cultura intelectuală, căreia, cel puţin întrucât ea educă la virtute, îi mai atribuie puţină valoare, el combate toate instituţiile civilizaţiei ca de prisos şi nebuneşti, ca o primejdie pentru virtute. Cel mai îngrijitor la aceasta este îndrăzneala, cu care nu ţinea seamă, în anumite lucruri, de toate regulile cuviinţei şi ale obiceiului, însă tot aşa şi intervenţia sa pentru comunismul femeii. Şi de asemenea, cosmopolitismul său nu este de înţeles în sensul pozitiv al unei legări ideale a omenirii, ci vrea numai să scape pe individ de orice barieră pusă de civilizaţie. Totuşi în aceasta se află marele gând al naturalei îndreptăţiri egale a tuturor, după cum deci şi cinicii, tot aşa ca şi unii sofişti anteriori, combăteau sclavia, ca fiind ceva contrariu naturii.

Gândul fundamental al cinismului în toate aceste determinări este să aşeze pe om cu totul în sine însuşi. Înţeleptul, pentru care virtutea, odată dobândită, este o posesie de nepierdut, stă faţă de marea mulţime a proştilor în deplină automulţumire. Răsplata sa este deplina

independenţă, în care se aseamănă zeilor cei fără dorinţe. Pentru a ajunge cât mai posibil independent de bunurile exterioare, el îşi limitează nevoile la extrem. Cu cât mai puţin ai nevoie, cu atât mai fericit eşti. De asemenea, faţă de societate înţeleptul cinic se simte liber; îi pătrunde prejudecăţile, îi dispreţuieşte vorbăria, nici legile ei nici obiceiurile ei nu-l leagă. Suveranitatea înţeleptului virtuos n-are nevoie de civilizaţie şi o respinge. Contrastul sofistic între *physis şi nómos* este făcut acum principiu; tot ce este determinat prin rânduire omenească, trece ca nenatural şi în parte ca prisoselnic, în parte ca dăunător, şi, din mijlocul bogăţiei şi frumuseţei civilizaţiei greceşti, cinicii predică revenirea la o stare naturală, care renunţă, odată cu primejdiile şi pagubele culturii, şi la toate fericirile şi atracţiile ei.

În secolul al III-lea înainte de Christos, cinismul primeşte prin Bion din Borysthenes o direcţie mai liberă, mai eclectică şi mai literară. El este întemeietorul stilului de diatribi, calculat pentru impresionarea maselor, şi punctul de plecare comun atât al predicii morale mai serioase a unui Teles şi a stoicilor cinicizatori de mai târziu, cât şi al felului satiric cu veselie al lui Menippos, în care cinismul intră chiar în legătură cu hedonismul. Bion ca şi Menippos au influenţat mai ales şi asupra poeţilor romani, primul mai mult asupra lui Horatius, cel din urmă asupra lui Varro. De la Menedem încoace, care se afla în luptă cu epicureul Colotes, profesorul său mai timpuriu, se pierde cunoştinţa noastră despre şcoală cinică, ai cărei reprezentanţi apar iarăşi, abia la începutul erei creştine.

## Şcoala cirenaică

Contrastul deplin cu seriozitatea aspră a virtuţii cinicilor îl formează înţelepciunea unei vieţi vesele a *cirenaicilor*, al căror conducător *Aristip* era din îmbuibatul Cyrene, om de lume, care aparţinuse câtva timp cercului socratic, însă în restul vieţii duse o viaţă pribeagă ca sofist. Prin fiica sa *Arete*, concepţia sa despre viaţă trecu la nepotul său, *Aristip cel Tânăr*. Chiar îndată după asta, şcoala se ramifică prin întorsăturile speciale, pe care bărbaţi ca Teodoros „Ateul", Anniceris şi Hegesias le dădu gândului fundamental aristipic. Ca şcolar al lui Theodoros este pus, în legătură cu şcoala cirenaică, şi messenianul Euhemeros, cel faimos prin interpretarea sa raţionalistă a miturilor, totuşi cu drept contestat.

Anul naşterii şi al morţii lui Aristip nu este de determinat mai precis, viaţa sa se întinse de la 435 până la 355, ca limite extreme.

Cam tânăr, urmă gloria lui Socrate la Atena, unde reveni adeseori în cursul vieţii sale. Cum că a trăit vremelnic la curtea lui Dionysios cel Bătrân şi cel Tânăr în Siracuza, şi că acolo se întâlni probabil cu Platon, este transmis ca demn de încredere. Întemeierea şcolii în oraşul său natal, în bogata şi îmbuibata Cyrene, cade desigur abia spre sfârşitul vieţii, întrucât toţi participanţii cunoscuţi la această şcoală sunt mult mai tineri.

Theodoros fu alungat din patria sa Cyrene, imediat după moartea lui Alexandru cel Mare, trăi vremelnic ca exilat la Atena şi la curtea egipteană, se înapoie în cele din urmă la Cyrene. Anniceris şi Hegesias erau contemporanii lui Ptolemaios Lagos; Hegesias ar fi dezvoltat în opera sa *Apokarteróon* (acela care se lasă să moară de foame), însă şi în prelegerile sale orale, o concepţie aşa de pesimistă despre viaţa omenească, că primi porecla de *hó peisithànatos* (acela care convinge pe cineva să moară).

Euhemeros, probabil din Messene ( pe la 300 a. Chr. n.) îşi aşternu părerile în opera *Hierà anagrapheé* (cronica sfântă), operă mult pomenită în antichitate.

Dacă Antistene a mai încercat o motivare teoretică a părerii sale despre viaţă, apoi Aristip pare să fi respins totul, ce nu stă în legătură cea mai directă cu etica şi să se fi adresat numai la chestiunea ducerii drepte a vieţii. O psihologie a sentimentului senzorial este singurul lucru, care ne întâmpină la el, afară de consideraţiile sale etice, şi ca bază a lor. Cu Heraclit admite, că, după cum totul, astfel şi corpul omenesc ar fi cuprins în alterare statornică. Din ea rezultă, când o anulare a compunerii sale armonice, şi fiecare dintre aceste procese contrarii, când ajunge la conştiinţă, este legat cu sentimente, primul cu sentimente de neplăcere, al doilea cu plăcere. Totuşi pare să fi deosebit de aceste două stări încă o a treia, pe care o vedea în lipsa acestor sentimente. Şi cum dezvoltă această teorie întreagă din doctrina mişcării a lui Heraclit, tot astfel puse şi stările sentimentale în cele din urmă de asemenea la fel cu mişcările. Mişcării blânde (*leía kíneesis*), preda el, i-ar corespunde plăcerea (*heedoneé*), mişcării violente (*trachéia kineesis*) i-ar corespunde neplăcerea (*pónos*), liniştii şi imobilităţii absolute însă i-ar corespunde lipsa de plăcere şi lipsa de durere ( *aeedonia kaì apónia*). Între aceste trei stări posibile însă, în ochii săi, numai plăcerea este demnă de năzuit, pentru care făcea apel pur şi simplu la sentimentul natural, respectiv la realitatea general omenească sau animalică: cu aceasta, *heedoneé* este singurul

ţel al voinţei şi cu aceasta fericirea sau bunul însuşi. Ce aduce plăcere este bun, ce aduce neplăcere este rău: toate celelalte sunt indiferente.

Se admite de obicei, că Aristip şi-ar fi motivat doctrina plăcerii cu teoria cunoştinţei, întrucât ar fi făcut deosebirea între stările noastre proprii (*páthee*) şi între lucrurile, care sunt cauzele acestora (*tà pepoieekóta tà páthee* = acelea care fac stările noastre) şi ar fi declarat, că senzaţia ar fi în stare să ne instruiască numai asupra propriilor noastre stări, de care deci singure ne-am interesa. Dacă admitem că el a împrumutat această motivare însă de la Protagora, atunci asta este imposibil, deoarece Protagora n-a predat niciodată aşa ceva. Aristip trebuia să o fi găsit deci însuşi. Aceasta este posibilă în mod natural, însă foarte neprobabil la un bărbat, care a avut interes aşa de mic pentru chestiunile teoretice, după cum este transmis în general. Din contră, este absolut de înţeles, că cirenaicii mai tineri, care şi stau sub influenţa scepticismului, repetară acea motivare din teoria cunoştinţei, care sună *pyrrhonic* de tot.

În timp ce Socrate deci nu răspunsese încă, principial şi cu un singur înţeles, la întrebarea despre cuprinsul noţiunii bunului, Aristip identifică bunul de-a dreptul cu plăcerea şi ajunge prin aceasta întemeitorul *hedonismului*. Şi pentru ca lumea să nu cumva să confunde această doctrină cu un eudaimonism general, aşa cum fu reprezentat în cele din urmă şi de Socrate, îşi lămuri stabilirea principiului prin două determinări importante, odată, că nu înţelegea prin plăcere cumva o stare sufletească permanentă - la care n-ar fi îndreptată niciodată cerinţa directă - ci numai sentimentul izolat, momentan de plăcere, plăcerea momentului. Asupra felului plăcerii însă, explică cu claritate demnă de dorit, că n-ar interesa conţinutul, sau cauza sentimentului de plăcere, mai degrabă fiecare plăcere ca atare ar fi analoagă alteia şi o deosebire ar fi cuprinsă nu în calitatea, ci numai în gradul de intensitate.

S-a observat de mult timp, că ultima determinare nu s-ar fi realizat de către cirenaici fără contradicţie, întrucât ei ar fi declarat *heedonaí* (plăcerile) corporale ca „mai bune" decât cele sufleteşti. Părerea originară a lui Aristip mergea însă într-acolo, că numai plăcerea senzorială este o plăcere în adevăratul înţeles al cuvîntului; căci numai acestă plăcere poate să fie avută în vedere, când principiul plăcerii este motivat cu aceea, că „fără voia noastră, ne plecăm spre plăcere din copilărie şi, având parte de plăcere, suntem mulţumiţi, pe de altă parte de nimic nu ne ferim aşa de mult, ca de durerea opusă plăcerii". Apare îndoielnic, dacă a recunoscut, alături de asta, şi

sentimente de plăcere curat sufleteşti sau spirituale; în orice caz trebuia să-i fie greu, a extinde teoria despre momentalitatea şi izolarea plăcerii şi la *psychikaì heedonaí* (plăceri sufleteşti), deoarece plăcerea spirituală merge dincolo de moment totdeauna şi cuprinde în ea un moment universal. Dacă o lasă să aibă valoarea de plăcere, apoi putu să facă aceasta desigur numai în înţelesul că, ea ar fi un anumit surogat pentru plăcerea proprie, senzorială, acolo unde aceasta nu poate să fie ajunsă.

Cât de mult cirenacii aveau de-a face numai cu plăcerea senzorială, reiese şi din faptul, că ei nu recunoşteau oarecări consideraţiuni morale sau estetice la vânătoarea după plăcere: ce numim drept, nobil sau ruşinos, este numai un lucru de convenţie; şi în faţa furtului, incestului, jecmănirii de temple, înţeleptul nu se va da înapoi, după părerea lui Theodoros, pentru a-şi mulţumi plăcerea. Aici, de asemenea se repetă deci antiteza sofistică între *physis şi nómos*, şi sentimentul natural, individual de plăcere este statuat ca motiv absolut al activării. Încă mai brutal decât la degenerările cinismului, iese la iveală aici trăsătura egoistă, individualistă şi naturalistă, care stă la temelia punerii de chestiuni comune din partea celor două doctrine.

Când mai târziu Anniceris, cu păstrarea principiului fundamental egoistic şi hedonistic, pune să aibă valoare şi sentimentele simpatice ale prieteniei şi sociabilităţii, al simţului de familie şi al patriotismului, ca izvoare de plăcere, atunci aceasta este o tranziţie la transformarea epicureică a hedonismului.

Aşadar pentru Aristip bunul nu este nimic altceva, decât plăcerea cât mai posibil intensivă a momentului. Însă pentru a o dobândi este nevoie de pricepere, de *phróneesis*. Acesta este elementul socratic în acest hedonism. Singură priceperea poate ajuta omului la fericire, şi de aceea, însă şi numai de aceea, şi ea este un bun. Ea liberează pe om de prejudecăţi, de superstiţia religioasă şi de pasiunile autochinuitoare, şi-l învaţă să folosească bunurile vieţii în chipul cel mai inteligent. Ea dă înainte de toate înţeleptului acea siguranţă în sine însuşi, prin care el rămâne ferit de faptul, de a cădea jertfă mişcării din lumea externă; ea-l învredniceşte, să stăpânească mediul său şi situaţia şi să le facă supuse dorinţelor sale şi de asemenea în bucurare să rămână stăpân pe sine însuşi. Şi hedonicul caută, ca şi cinicul, să realizeze în sine libertatea suverană a individului faţă de lume şi faţă de cursul lumii, însă nu prin renunţare, ci prin gustarea raţională a plăcerii din viaţă. Astfel, în contrast cu idealul abătut de la

lume al cinicului, hedonistul desemnează pe înţelept ca pe omul de lume desăvârşit, aşa cum gustă viaţa cu simţul deschis, ştie să dobândească de la tot partea cea mai bună, foloseşte fără scrupul, cu spirit superior, lucrurile şi oamenii, nu vrea niciodată imposibilul şi de asemenea, în zilele mai puţin fericite, poate păstra victorios liniştea şi bucuria.

Pe cât este de sigur, că Aristip a stabilit odată cu aceasta un ideal de viaţă original, schiţat bine, pe atât de sigur face parte de aici o dotare excepţională de tot - aşa cum el însuşi a posedat-o în mod indubitabil, de asemenea după mărturia lui Platon - pentru a realiza în practică acest ideal de viaţă. Dincolo de asta, după cum uşor se vede, la o astfel de ducere a vieţii, pe dată ce o numim ideală în anumită măsură, păşeşte pe neobservate, în locul principiului plăcerii momentane, o dispoziţie sufletească durabilă de bunăstare, care nu este nicidecum de explicat din teoria hedonistă, ca atare. Chiar cerinţa, ca omul, pentru evitarea de neplăceri, să renunţe la o plăcere oferită şi de regulă să se împace cu legea şi cu datina, nu se poate uni cu principiul, că plăcerea individuală este demnă de năzuit ca atare. De unde însă are să vină în situaţiile critice ale vieţii, de pildă la grele suferinţe corporale, veselia internă, nu este de loc de spus, întrucât este exclus un izvor de mângâiere morală, ba chiar o mulţumire, cu gândul la plăcerea gustată. În felul acesta este deplin inteligibil, că în dezvoltarea mai departe a şcolii, în care pătrund în adevăr şi influenţe cinice şi stoice, în primul rând este ridicată la rangul de *télos* (scop) în mod formal durabila stare sufletească de bucurie (*chará*) în loc de plăcerea individuală. Însă şi o altă urmare, opusă de-a dreptul tendinţei originare, pe care urmare a tras-o Hegesias, care ajunse de la hedonism la un *pesimism* formal, nu ne poate uimi. Dacă plăcerea are să constituie valoarea vieţii, atunci viaţa îşi pierde scopul la marea masă a oamenilor şi ajunge fără valoare. Silinţa după fericire, predica Hegesias, este de neândeplinit; nici o pătrundere cu mintea, nici o bogăţie nu ne apără de suferinţele, pe care le impune corpului natura şi partea cea mai înaltă, la care putem năzui ca *télos*, este lipsa de durere, care în mod foarte sigur surâde în moarte. Când el, plecând de la acest punct de vedere, desemna păcatele oamenilor ca efecte ale *páthee* mai puternice, care păcate de aceea ar fi demne de iertare, nu de ură, când el cere de la înţelept, ca acesta să-şi îndrepteze ţinta sa principală, nu atât la dobândirea de *agathà* (bunuri), cât la ferirea de *kakà* (rele) şi când predică tocmai *adiaphoría perì tà poieetikà teès hèedonées* (nepăsarea pentru invenţiile plăcerii), atunci stă cu aceasta

aşa de aproape de concepţia cinică, încât nu ne poate mira legarea de mai târziu a celor două puncte de vedere la Bion şi Menip. Şi când în fine Anniceris se înapoiază în adevăr iarăşi la o concepere pozitivă a ţelului vieţii, însă totuşi lasă să păşească, alături de plăcerea senzorială, bucurările mai nobile de fel spiritual, atunci se arată şi aici imposibilitatea internă a hedonismului sever şi necesitatea unei dezvoltări mai departe, care acum fireşte în felul, în care o întreprinse Anniceris, duse înapoi la părerea obişnuită, şi cu aceasta făcu de prisos existenţa şcolii cirenaice. De aceea, cu Anniceris ea a şi dispărut.

Izolarea individului se arată în fine şi la hedonişti în indiferenţa lor faţă de viaţa publică. Aristip se bucura, în viaţa sa de pribeag sofist, că nici o participare la vreo viaţă publică nu-i restrângea libertatea sa personală, şi Theodoros numea lumea, patria sa şi jertfirea patriotică o numea o nebunie, deasupra căreia înţeleptul ar fi ridicat - declaraţii, în care cirenaicii se întîlnesc aproape în acord verbal cu cinicii, şi în care-şi găsea expresie caracteristică, decăderea fiinţei greceşti vechi.

Dintre lucrurile, pe care hedoniştii le dădură la o parte cu indiferenţă, făcea parte şi credinţa religioasă. Eliberarea de prejudecăţile religioase valora în faţa lor ca indispensabilă pentru cel înţelept; însă nu este raportat nimic despre faptul, că ei ar cam fi pus în faţa religiei pozitive o altă concepţie. Theodoros manifestă ateismul cu totul pe faţă, şi Euhemeros născoci, pentru explicarea credinţei în zei, teoria denumită şi astăzi după el (şi ajunsă la valoare iarăşi şi adeseori în antropologia mai nouă), după care cultul zeilor şi al eroilor s-ar fi dezvoltat din venerarea stăpânitorilor şi a oamenilor distinşi altfel.

# Idealismul grecesc: PLATON

## Introducere

În lupta din jurul filosofiei naturii, adversarii dobândiseră victoria în cele din urmă, în ciuda tuturor încercărilor de apărare ale partizanilor ei. În filosofie însăşi i se opuneau greutăţi din teoria cunoştinţei, pe care lumea nu ştia încă să le stăpînească bine, şi se adăugară împrejurări exterioare - politice -, pentru ca în cursul principal al dezvoltării filosofice, mai întâi a o scădea la un curat obiect de studiu şi, în cele din urmă, a o lăsa să piară cu totul. La Socrate şi la aşa numiţii socratici, filosofia naturii nu mai joacă nici un rol. În formele ei de până acum, nu cam este combătută, însă lumea a ajuns bănuitoare şi-i regretă, înainte de toate lucrurile, lipsa ei de însemnătate pentru viaţă, de care viaţă se preocupă lumea acum, în prima linie. În locul filosofiei naturii a păşit etica. Şi problemele etice stau pe primul plan şi la şcolarul lui Socrate, care a cercetat cu deamănuntul ideile profesorului, însă tocmai de aceea fu dus la o nouă întemeiere a eticii, şi în problematica acesteia era cuprins acum şi sâmburele pentru reânvierea speculaţiei din filosofia naturii. Cu *Platon* revine filosofia naturii, pentru ca acum de la baza etică să fie părtaşa unei dezlegări cu totul noi. Însă la Platon dezlegarea este încă în devenire şi, ca şi oricare altă disciplină, şi-a dobândit perfecţionarea deplină, abia în îmbrăţişarea lui Aristotel, care îmbrăţişare încheie întreaga dezvoltare de până acum.

## Viața lui Platon

Platon, băiatul lui Ariston şi al Perictionei, născut, după presupunerea cea mai probabilă, în primăvara anului 427 a. Chr. n., aparţinea, din partea mamei sale, uneia dintre cele mai nobile familii ale oraşului Atena. Înzestrat cu toate superioritățile spiritului şi ale corpului, primi o cultivare îngrijită, care l-a făcut de timpuriu intim şi cu teoriile ştiinţifice, de care se interesa lumea în Atena. Agitaţia politică a vremii, prăbuşirea puterii ateniene după expediţia siciliană, răsturnarea constituţiei democrate în anul 411, reintervenirea, aşa de promiţătoare la început, a lui Alcibiade, nesuccesele înnoite în afară şi turburările în interior, toate acestea trebuie să fi făcut impresie adâncă şi durabilă asupra tânărului în formaţie şi când să-l fi îndepărtat cu groază de orice politică, când să-l fi umplut cu dorul cel mai înfocat de reformă patriotică, sentimente, care răsună lămurit, şi adeseori pasionat până în operele sale cele mai târzii. Pe de altă parte îl atrase irezistibil bogata dezvoltare artistică a epocii, şi se încercă în tot felul de genuri de poezie. Amândouă înclinările se pot urmări prin întreaga filosofie a lui Platon, pe de o parte în legătura vie, chiar dacă schimbătoare în conţinut, pe care a păstrat-o doctrina sa ştiinţifică cu problemele vieţii publice, pe de altă parte în forma desăvârşită ca artă a dialogurilor sale, formă care scade în adevăr spre bătrâneţe. Totuşi, înainte de toate, amândouă se retraseră în dosul cufundării admiratoare în personalitatea şi în doctrina marelui profesor Socrate, al cărui şcolar credincios, care întrece cu mult în filosofie pe toţi ceilalţi, a fost Platon un şir de ani, până la moartea acestuia, şi în inimă i-a rămas tot timpul vieţii sale.

Despre viaţa filosofului au tratat printre alţii - cum este de înţeles, în mod mai mult lăudător - chiar şcolarii săi mai apropiaţi, Speusip, Hermodoros etc., dintr-un punct de vedere mai puţin binevoitor, peripateticul Aristoxenos. S-au păstrat expunerile lui Apuleius şi Olympiodoros, mai departe *Vita Platonis*, care formează începutul operii *Prolegómena tées Plátoonos philosophías* şi fu editată de K. F. Hermann în volumul 6 din ediţia sa *Platon*. Aici se adaogă fragmentele lui Philodem în sulurile din Herculanum. Izvor foarte important îl formează aşa numitele scrisori platonice, dintre care acum de curând, pe de o parte cele mai multe, pe de altă parte cel puţin unele, mai ales marea scrisoare a şaptea, au fost socotite ca

autentice, sau totuşi coborându-se din cercul cel mai intim al lui Platon.

Dacă Platon descindea, după latura paternă, din neamul Codrizilor, este îndoilenic; în latura maternă putea să-şi urmărească descendenţa până la Solon. Pentru determinarea anului naşterii sale, cade în balanţă mai ales declaraţia lui Hermodoros, că la mutarea sa în Megara, aşadar imediat după moartea lui Socrate (399), ar fi fost de 28 de ani. Faptul că ziua sa natală era sărbătorită în Academie la 7 Thargelion, stă posibil în legătură cu cultul lui Apollo, la care se referă de asemenea multe legende, pe cât se pare, născute de timpuriu, asupra filosofului.

Cum că Platon s-a bucurat de cea mai îngrijită cultivare în artele gimnastice şi muzicale - unii dintre profesorii săi ne sunt transmişi chiar cu numele - se înţelege de la sine. Familiaritatea sa cu poeţii, fina sa înţelegere pentru muzică şi pictură - şi în aceasta din urmă trebuie să fi urmat un curs - o dovedesc scrierile sale. Însă şi în artele corporale trebuie să fi distins şi să fi luat premiul odată la jocurile istmice.

Cu literatura filosofică a luat contact, după toată probabilitatea, chiar în anii tineri. Cunoştinţa sa timpurie cu heracliteanul Cratylos este dovedită de către Aristotel. Alături de Heraclit şi Protagora, ajunseră normativi pentru el în special eleaţii, mai târziu Anaxagora şi pitagoreii, în cele din urmă şi atomismul. Însă şi aşa numiţii socratici n-au rămas fără influenţă asupra lui. Nu se mai poate mijloci în amănunte, la care perioade ale dezvoltării lui îi ajunseră cunoscute mai precis aceste diferite sisteme, ale căror urme se pot urmări toate în operele sale, şi când au ajuns pentru el mai mult sau mai puţin de însemnătate.

Potrivit cu tradiţiile familiei sale şi cu părerile socraticilor, Platon sta în privinţă politică duşmănos faţă de democraţie: totuşi părerile sale politice, aşa cum le-a aşternut în operele sale, se deosebesc şi de acelea ale aristocraţiei istorice aşa de mult, că abţinerea sa totală de la viaţa publică a oraşului său natal apare cu totul de înţeles. Cum că în tinereţea sa, ieşind din moda zilei, se ocupase cu poeziile epice şi dramatice, nu este de pus la îndoială, cu toată nesiguranţa unor anecdote legate de aceasta.

Începutul legăturilor sale cu Socrate, care formă în acelaşi timp sfârşitul încercărilor sale poetice şi-i îndreptă permanent interesul către munca filosofică, îl pune Diogenes (poate după Hermodor) în al douăzecelea an al vieţii. Cum că Platon a început cu publicistica sa

filosofică chiar în timpul vieții profesorului, este afirmat de câtva timp de mulți învățați cu anumită siguranță, deși este respins din altă parte ca imposibilitate psihologică.

După moartea lui Socrate, Platon, împreună cu alți școlari ai profesorului, se duse în primul rând pentru câtva timp la Eucleides din Megara. Înapoiat la Atena, alături de discuțiile științifice, la care n-a renunțat în mod sigur școlarul lui Socrate, își începu activitatea publicistică, în care ținu înainte de toate, să corecteze falsa concepție despre Socrate, concepție ieșită la iveală în dezbaterile judiciare, și să-l desfacă ascuțit de sofistică, cu care-l confunda opinia publică. Cel mai târziu, în primăvara anului 390 însă, începu o călătorie, care-l duse probabil în Egipt și Cyrene, unde cunoscu pe matematicianul Theodoros, căruia i-a ridicat un monument în *Theeaitetos* al său, iar în cazul că se cunoscuse cu el deja în Atena, îl vizită. De aici se duse în Grecia Mare și Sicilia și, nu numai că intră aici în legături personale cu pitagoreii, dar veni și la curtea lui Dionysos cel Bătrân, în Siracusa. Aici înnodă legături strânse cu cumnatul acestuia, cu Dion, asupra spiritului vioi și năzuitor al căruia făcu mare și durabilă impresie personalitatea și doctrina marelui atenian, după cum și acesta își făcu ideea cea mai favorabilă despre Dion. Din contră, tiranul însuși, fie numai din dezgust pentru părerile liberale ale lui Platon, contrazicătoare direct ale propriei sale concepții despre cariera de domnitor, fie că acesta prin prietenia sa cu conducătorul partidului aristocrat, se încurcase fără voie în contrastele și în coteriile de la curte, se scăpă de filosoful incomod, întrucât dispune să-l aducă înapoi în Grecia prin conducătorul unei ambasade spartane și puse să-l vândă ca prins de război în piața de sclavi din Egina. Un cyrenaic prezent, cu numele Anniceris, trebuie să-l fi cumpărat și trebuie să-l fi trimis la Atena (desigur în vara anului 388). Aici își întemeiă, curând după aceasta (în 387 sau 386), în gymnasiumul lui Academos, societatea științifică, în care își comunica în parte în dialoguri, în parte în prelegere mai lungă, filosofia sa unui cerc crescând de prieteni și de școlari, ale căror relații sociale în același timp își aveau apogeul în banchetele ținute lunar.

Asupra datelor amănunțite pentru această parte a vieții sale, parte raportată nicidecum uniform pretutindeni în izvoare, se pot vedea E. Zeller II-a 402 și U.v.Wilamowitz-Moellendorff Pl. I. Cum că „anii de cutreerare" ai lui Platon n-au durat fără întrerupere, de la moartea lui Socrate până la nesuccesul din Siracusa, este tot așa de probabil, cum este probabil că, chiar în timpul acesta, și-a început activitatea

didactică în Atena, chiar dacă în cerc mai restrâns şi încă nu în organizaţia închisă a Academiei.

De asemenea activitatea literară, pe care avem s-o punem în acest interval, este umplută esenţial de gândul unitar, de a apăra pe Socrate împotriva reluării în scris, a acuzării prin retorul Polycrates, şi de a apăra doctrina socratică, aşa cum o înţelegea Platon, în contra sofisticii înfloritoare atunci, mai mult ca oricând. Trebuie să rămână nehotărât, dacă Platon în timpul războiului corintian, când în Atena domnea iarăşi democraţia, părăsi pentru a doua oară patria din motive politice, sau participă însuşi la campanii, aşa cum este admis de câtva timp. La curtea siracuzană a încercat desigur chiar atunci, poate în legătură cu pitagoreii, să-şi valorifice principiile politice prin înrâurire asupra tiranilor. Dacă pentru călătoriile lui Platon în general - asupra cărui lucru C. Ritter atrage atenţia pe drept - stătea mereu pe primul plan scopul moral-politic, apoi cu siguranţă tocmai acest interes politic l-a dus, mai înainte de toate, la reşedinţa celui mai puternic domnitor al epocii, pe ale cărui lucrări puternice ştia desigur să le preţuiască, cu toată neaprobarea din partea sa a metodei tiranice a acestuia.

Activitatea didactică a lui Platon a fost aşezată desigur la început, cu totul în chip socratic, ca o convborbire noţională, ca o căutare comună, cu cât mai mult însă, pe de o parte se fixă propria sa părere, şi cu cât mai restrâns se modelă organizaţia de şcoală a Academiei, cu atât mai didactică îi ajunse activitatea şi cu atât mai mult luă forma prelegerii, aşa cum deci s-ar fi publicat mai târziu astfel de prelegeri de către Aristotel şi alţi şcolari. Această trecere, de la tratarea dialogică sau catehetică la tratarea acroamatică, se oglindeşte, în anumit înţeles, de asemenea în clădirea operelor sale scrise, unde căutarea şi găsirea comună, care este ceva manifest în adevăr tocmai în dialogurile cele mai timpurii şi este ceva serios contradictoriu numai în anumite părţi (de pildă *Politeia*), face loc comunicării directe, legate a gândurilor prin Socrate sau, în operele cele de mai târziu, prin o altă persoană plăsmuită. De altfel nimic nu se opune părerii, că aceste diferite feluri de predare găsiră în Academie aplicare una lângă alta, pentru diferitele trepte de învăţământ. Pe lângă aceasta, rezultă de la sine, că şcolari mai vechi, mai maturi ajutau cu timpul pe profesor la învăţământ, respectuos îl reprezentau în lipsa sa (astfel Speusip, Xenocrates etc.), în timp ce pe de altă parte eruditi autonomi, ca pitagoreul Archytas, astronomul Eudoxos, polihistoricul

Heracleides Ponticus, stăteau în relaţie rodnică reciprocă, fără a face parte din restrânsa uniune a şcolii.

Din activitatea în Academie, care a umplut întreaga jumătate a doua a vieţii sale, filosoful vestit şi ca profesor de stat se lăsă să fie smuls numai de două ori, de speranţa într-o îndeplinire a idealurilor sale politice. După moartea lui Dionysos cel Bătrân, Platon, din îndemnul lui Dion, încercă să influenţeze pe Dionysios cel Tânăr în sensul părerilor sale politice. Însă, după ce chiar la prima sa încercare în anul 366/5, nu avusese succes, a treia călătorie siciliană, 361/0, îl aduse iarăşi în primejdie personală, din care pare să-l fi scăpat numai intervenţia energică a pitagoreilor, care, Archytas în fruntea lor, reprezentau puterea tarentină.

În vârstă de 80 de ani a murit Platon, în anul 347, admirat de contemporaneitate şi sărbătorit de posteritate ca un erou, un bărbat, care, după cum unii toate superioritățile înfăţişării corporale cu superioritățile forţei intelectuale şi morale, tot astfel înnobilă şi viaţa frumoasă a grecismului prin o adâncime a firii spirituale, care adâncime i-a asigurat o urmă nepieritoare în istoria părerii oamenilor despre lume.

Caracterul politic al celei de a doua şi al celei de a treia călătorie siciliană stă cu totul afară de îndoială, ceea ce nu ne împiedică de a admite, că Platon, pe lângă aceasta, în contact cu pitagoreii, se ocupă cu interesle sale ştiinţifice. De altfel Platon nu se dusese nicidecum la Siracusa cu speranţe entuziaste, ci numai şovăind şi din sentimentul datoriei, deoarece socotea ca un punct de onoare, ca urmând stăruinţelor lui Dion, să facă cel puţin încercarea, pentru o aplicare practică a ideilor sale politice. Observă imediat, că partidul care avea interes să păstreze regimul de atunci şi în fruntea căruia stătea Philistus, se silise să umple cu neâncredere, faţă de filosofia sa şi de prietenia sa cu Dion, pe domnitorul care se gândea să folosească pe filosof, numai pentru mulţumirea vanităţii sale ştiinţifice. Şi pentru a treia călătorie se decise şi mult mai greu, în urma experienţelor făcute, şi la drept vorbind numai din jertfire pentru acela, pe care-l socoteá fireşte capabil să ajungă un domnitor filosofic şi al cărui sfârşit nefericit (365) îi pregăti durerea cea mai adâncă.

Datele celor vechi, asupra duratei vieţii şi asupra morţii filosofului, se deosebesc numai puţin şi se pot lesne uni în admiterea, că muri la mijlocul anului 347. Este vorba, că moartea îl surprinse la o masă de nuntă. Data lui Cicero (*Cato* 5) - *scribens est mortuus* - însemnează desigur numai, că el lucră şi corectă la operele sale până

la moarte. Suspectările caracterului său în literatura de mai târziu se coboară din dușmănia polemicii școlii; ele sunt contrazise, afară de toate celelalte, și de tonul respectuos, chiar dacă ceva rece, în care vorbește despre el Aristotel și acolo unde combate pe Platon ca teorie.

## Operele lui Platon

Impresia cea mai sigură despre personalitatea platoniană, o căpătăm din *scrierile* sale. Nu știm, ce să admirăm mai mult la acestea, farmecul incomparabil al expunerii sale, care farmec stă închis în vraja limbii, în frumusețea iluminată a compunerii și în forța de modelare poetică desăvârșită, sau să admirăm bogăția inepuizabilă a cuprinsului, adâncimea și sublimitatea părerilor filosofice, ascuțimea critică și energia dezvoltării gândurilor, siguranța olimpică și suveranitatea în stăpînirea mersului cercetării științifice. Sau mai degrabă, partea mare, cu adevărat unică a acestor scrieri, stă în unirea admirabilă a tuturor acestor superiorități formale și obiective: aceste opere sunt în același timp cercetări științifice de prim rang și opere artistice de frumusețe nepieritoare. Însă partea cea mai mare a lor, prin care abia își primesc consacrarea lor deplină, este seriozitatea adânc morală, patosul sfânt al convingerii celei mai vii, prin care Platon ajunge profetul unei concepții despre lume, care concepție, avându-și rădăcina în opera de o viață de om a lui Socrate, însă îmbunătățită și adâncită, păstrată până la moarte în trăsăturile ei fundamentale cu credință desăvârșită față de sine însuși, această concepție deci a ridicat infinit viața spirituală a omenirii și a rodit-o și a ajuns un ferment, ce nu se poate pierde, al întregii cugetări filosofice.

După forma lor exterioară, aceste scrieri sunt, cu exceptarea de la sine înțeleasă a operei *Apología Sookrátous* (apărarea lui Socrate), toate *dialoguri*, un gen literar, care crescu din metoda socratică a căutării adevărului, după cum deci, și în cele mai multe dintre dialogurile platonice, Socrate stă în centrul întregului și este conducătorul conversației și purtătorul mersului ideilor. Numai în scrierile de bătrânețe, corespunzând cuprinsului îndepărtat mai mult de punctul de vedere socratic, și persoana lui Socrate se retrage din ce în ce mai mult, în cele din urmă se retrage cu totul și de asemenea forma dialogală, ajunsă treptat mereu mai neâmpodobită, mai formează la urmă numai o încadrare tipică a propunerii didactice dogmatice, continue.

Formei libere şi variate a dialogurilor îi corespunde acum de asemenea faptul, că ele după *conţinut* nu sunt nicidecum delimitate ascuţit unele de altele, ci de multe ori tratează aceleaşi probleme, numai din puncte de vedere diferite şi pe diferite trepte ale cunoaşterii şi, deşi fiecare dialog izolat are o temă principală caracterisitcă, totuşi se întind, mai mult sau mai puţin asupra, întregului cerc de gânduri platonice. Numai despre două opere se poate spune cu oarecare dreptate, că filosoful voia să dea în ele totalul concepţiei sale despre lume, concepţie prelucrată de fiecare dată şi a dat această concepţie anume, în operele *Politeia* şi în *Legi*. Celelalte dialoguri îşi datoresc desigur naşterea de cele mai multe ori unui prilej literar sau polemic determinat, au ieşit din nevoia de a se răfui cu părerile timpului sau cu direcţiile filosofice dominante, sau sunt de considerat de asemenea ca repetare poetică a lucrărilor ştiinţifice, ca sediment al discuţiunilor filosofice şi al dezbaterilor din Academie.

Un farmec particular primesc unelte dintre dialogurile platonice (de pildă *Gorgias*, *Symposion, Politeia*) prin m i t u r i l e intercalate, în care filosoful, adeseori la începutul sau la sfârşitul cercetării, vrea să exprime în haina povestirii poetice aceea, ce nu vrea sau nu poate să dezvolte noţional sau nu vrea încă să le dezvolte, şi astfel vrea să lucreze în oarecare măsură asupra inimii cititorului. Aceste mituri pot fi luate tot aşa de puţin ca adevăr textual cât şi numai ca adaos împodobitor şi ca fantezie curată: sunt mai degrabă mărturii ale limpezimii sale ştiinţifice şi ale autohotărârii sale, în virtutea cărora cunoaşte limita, care este fixată cercetării dialectice.

Admiraţia noastră pentru Platon se ridică încă, dacă ne gândim, că el însuşi voia să fie privite operele sale scrise, nu drept cea mai înaltă ispravă spirituală, ci (după dialogul *Phedros*) considera întreagă această publicistică numai ca pe un surogat nevoiaş pentru vorbirea vie, pentru dialectica orală şi pentru forţa ei productivă (compară dialogul *Symposion*). Faptul că există în orice timp naturi, cărora le este de neânţeles şi nesimpatic idealismul platonic şi care-i găsesc dialogurile, în mare parte cel puţin, pustii şi plicticoase, n-are nimic de spus faţă de uriaşa preţuire, pe care o gustă şi o va gusta întotdeauna ca scriitor, cât şi ca filosof la marea masă a tuturor capabililor de judecată, care-l cunosc. Când din contră de pildă B.E. Dühring pune marii predecesori ai lui Platon, pe un Heraclit sau Parmenide, sus deasupra acestuia, apoi aceasta este în adevăr unilateral şi nedrept, însă totuşi întru atât nu cu totul inexact, întrucât

tocmai şi geniul puternic al lui Platon s-a format şi s-a dezvoltat la acele revelaţii filosofice dătătoare de temelie.

Îmbrăcarea scenică a dialogurilor, în care avem să vedem pe de o parte fantezie curată, pe de altă parte realitate stilistică, este tratată de către Platon foarte diferit, când cam sărăcăcioasă şi secundară, când cu tihna vădită şi cu intuiţie dramatică desăvârşită (ca de pildă, în *Phedros*, să nu mai vorbim de *Symposion*, care de fapt nu este dialog). Aici şi-arată Platon măiestria sa poetică, nu numai în alegerea şi în împodobirea prilejurilor, la care ar fi avut loc aceste conversaţii, dar tot aşa în caracterizarea plastică a reprezentanţilor doctrinelor individuale, cu care prilej se serveşte adeseori de mijlocul eficace al persiflării şi face aluziuni numeroase, care fireşte nu ne mai sunt de înţeles de multe ori. O deosebire formală mai departe constă în aceea, că dialogurile sunt date pe de o parte direct ca vorbire şi contravorbire, pe de altă parte sunt repovestite, cu care procedeu dialogul principal este intercalat uneori în cadrul unui alt dialog. Deşi în general această deosebire nu pune la îndemână un criteriu sigur pentru succesiunea cronologică a dialogurilor totuşi anunţarea formală a acelui procedeu complicat incomod în *Theetetus* (143 b) este greu de unit cu admiterea, că Platon l-ar fi aplicat mai târziu (de pildă în *Phedon*) iarăşi cu toatea astea.

În toate dialogurile, afară de acelea din ultima perioadă, Socrate este persoana principală. Schimbarea bruscă în practica lui Platon începe în *Parmenide*, unde Socrate ce e drept, mai participă straşnic la discuţie, însă nu mai este „Protagonist", ci stă sub eleaţi. Începând cu dialogul *Sophistul*, el mai este apoi numai „preşedinte de onoare" al dezbaterii - în timp ce „străinul", respectiv Timeus şi Critias conduce vorba - pentru a dispare cu totul după scenă în *Nomoi*. Excepţie face numai *Phileb*: aici sta pentru Platon aproape să reia vechea practică, deoarece subiectul, cercetarea asupra esenţei binelui, este un subiect cu adevărat socratic. Cu drept face atent de altfel H. Raeder la faptul că, Socrate din dialogul *Phileb* este un cu totul altul, aşa zicând mai abstract decât acela din dialogurile precedente, că aici este de identificat mai degrabă cu Platon însuşi, în timp ce de altfel Socrate platonic nu se acoperă nici cu Socrate din istorie, nici cu Platon.

Ştirea celor vechi, că Platon ar fi împărţit filosofia în dialectică, naturală şi etică, se poate referi numai la activitatea sa didactică în Academie: în dialoguri nu se găseşte această împărţire, nici direct, nici indirect. Pretutindeni motivele din teoria cunoştinţei, cele metafizice, acelea etice şi în parte şi cele naturaliste sunt împletite

aşa, că în adevăr ici şi colo precumpăneşte un interes sau altul (în *Theetetus* de pildă, interesul din teoria cunoştinţei, în *Politeia* interesul etic-politic) însă n-are loc niciodată o separare conştientă a terenurilor cu probleme.

Toate operele, care treceau în antichitate ca operele lui Platon, au ajuns la noi; s-au pierdut numai unele dintre scrierile respinse unanim. Din cele conservate sunt 44, anume 42 de dialoguri, apoi scrisorile (13 respectiv, 12) şi definiţiile (*hóroi*). Dintre acestea treceau chiar în antichitate ca neautentice 8, anume 7 dialoguri (*Perì dikaíou* = despre drept, *Perì areetées* = despre virtute, Demodoc, Sisyphus, Haleyon, Eryxias, Axiochos), şi *hóroi*, aşa că mai rămâneau 36, pe care Thrasyllos le-a împărţit în 9 tetralogii. Şi între aceste dialoguri fură puse la îndoială, chiar în antichitate, *Anterastai* (rivalii), *Hipparchos*, *Epinomis* şi *Alcibiade* II. După ce în epoca mai nouă şi dintre aceste 32 fuseseră respinse încă un număr ca neautentice - F. Ast recunoscuse numai 14, C. Schaarschmidt chiar numai 9 -, pe temeiul cercetării celei mai noi, autenticitatea lui *corpus Platonicum* trece ca asigurată în cantitatea lui mult precumpănitoare. Nu numai toate dialogurile mai importante ca filosofie, inclusiv *Parmenide*, *Sophistul* şi *Politicos*, sunt recunoscute iarăşi, aproape general, ca opere ale lui Platon, dar şi unele mai mici, multe contestate, ca *Hippias minor* şi *Menexenos*, trec precumpănitor ca autentice, ba chiar *Alcibiade* I, *Hippias maior*, *Ion*, *Cleitophon* şi *Epinomis* îşi găsesc apărătorii, şi dintre scrisori sunt adeseori, cel puţin unele, a 3, a 7 şi a 8, sau cel puţin a 7, socotite ca autentice. Ca autentic platonice pot trece aşadar următoarele 25 de dialoguri, care sunt rânduite alfabetic aici: *Apologia*, *Charmides*, *Euthydemos*, *Eutyphron*, *Gorgias*, *Hippias II*, *Cratylos*, *Critias*, *Criton*, *Laches*, *Lysis*, *Menexenos*, *Menon*, *Nomoi*, *Parmenide*, *Phedon*, *Phedros*, *Phileb*, *Politeia*, *Politicos*, *Protagora*, *Sophistul*, *Symposion*, *Theetetus*, *Timeus*. Însă, şi pentru autenticitatea lui *Hippias I* şi a lui *Ion*, vorbesc motive covârşitoare. Autenticitatea celor mai multe şi celor mai importante dintre ele este asigurată de mărturia directă sau indirectă a lui Aristotel, însă cele mai multe în parte prin autoritate ale lui Platon, în parte prin înrudirea lor lingvistică sau obiectivă şi prin asemănarea cu cele dovedite cu siguranţă.

Cu mult mai greu decât la chestiunea autenticităţii, este de răspuns la chestiunea *ordinei cronologice* a scrierilor platonice. Încercările mai vechi de a determina vârsta dialogurilor parţiale pe temeiul unui plan universal presupus, pe care Platon l-ar fi urmat, mai

au astăzi numai însemnătate istorică. Mai ales gândul lui Ed. Munk, că Platon voia să înfăţişeze numai viaţa şi învăţătura lui Socrate, din tinereţea lui (*Parmenide*) până la moarte (*Phedon*), merită să fie cunoscută numai drept *curiosum*. Eronată, chiar dacă născocită peste măsură de inteligent şi executată pătrunzător, fu de asemenea părerea lui Schleiermacher, după care Platon găsi bine să comunice şi cititorilor săi, numai cu bucata şi treptat, din consideraţiuni pedagogice, sistemul său de gândiri, gata de la început. Modul de considerare istoric exact a fost întemeiat de K. Tr.Herman şi G. Grote, numai că primul sta încă prea mult sub prejudecata, ca şi cum *Phedon* şi *Politeia* ar înfăţişa treapta definitivă şi cea mai înaltă a filosofiei platonice, în timp ce Grote exagera considerarea izolată a dialogurilor diferite şi prin aceasta pierdea şi făcea imposibilă înţelegerea pentru unitaritatea personalităţii şi direcţiei filosofice a lui Platon. Cercetarea mai nouă caută acum să învingă unilateralităţile şi greşelile concepţiilor mai vechi şi în acelaşi timp, să stabilească în ele şi să lege exactul şi adevărul. Ea cere, ca scrierile lui Platon - fără excluderea prea fricoasă a dialogurilor compuse posibil nu de el însuşi - în primul rând, din capul locului, fără orice opinie preconcepută asupra aşa numitului sistem al lui Platon, să fie înţelese şi preţuite, fiecare izolată pentru sine apoi să fie cunoscute şi determinate în situaţia lor temporară una faţă de alta, atât cât este posibil. Abia atunci se deschide posibilitatea să determinăm mai precis şi cu siguranţă aproximativă direcţia, în care s-au dezvoltat privirile filosofice ale lui Platon - căci de un sistem nu poate fi vorba. Ca cel mai esenţial şi cel mai autentic mijloc pentru stabilirea raportului cronologic al operelor lui Platon, s-a dovedit cercetarea limbii şi a stilului, cercetare inaugurată de către L. Campbell, dusă mai departe de către W. Dittenberger, Const. Ritter, J.V. Arnim, P. Natorp etc., aşa numita *metodă filologică-statistică* a cărei valoare este în adevăr încă pusă la îndoială şi micşorată de către unii, în general însă este recunoscută din ce în ce mai mult. Nu ca şi cum prin aceasta s-ar fi devalorizat celelalte mijloace, adică cercetarea literară-critică şi cea de cuprins a luat un nou avânt prin opera însemnată a lui W. Lutoslawski, scrisă în englezeşte (*Originea şi creşterea logicii lui Platon*, Londra). Însă mijlocul decisiv stă totuşi în criteriile filologice, şi cercetărilor îndreptate la aceasta le este de mulţumit mai ales, că, oricât de contestate mai sunt unele puncte importante - înainte de toată situaţia lui *Phedros* - un mare acord a fost dobândit totuşi în

partea principală şi că întreaga cercetare a lui Platon a fost îndreptată astăzi pe o cale foarte mulţumitoare şi plină de promisiuni.

Prin conceperea schimbată a mersului evolutiv filosofic al lui Platon, pe care concepere a dobândit-o cercetarea mai nouă, mai ales pe temeiul criteriilor filologice, *împărţirea scrierilor platonice* făcută de către Hermann, împărţire foarte merituoasă pentru timpul său, într-un grup socratic, megaric sau dialectic şi un grup constructiv, tot aşa împărţirea lui Ed. Zeller, împărţire de acord în esenţă cu aceea (perioada socratică, propedeutică, perioada sistematică de la bătrâneţe), au devenit inutilizabile, şi de asemenea trecerea de la perioada socratică la cea dialectică (perioada mai timpurie) este o tranziţie nestabilă. Se recomandă de aceea, a pune, ca temelie pentru prezentarea filosofiei platonice, împărţirea cronologică, înlăuntrul căreia acele grupări obiective, firește cu schimbări însemnate, îşi capătă şi acum dreptul lor.

## Perioada socratică a lui Platon

Se şi accentuă, cât de adâncă a fost impresia, pe care a făcut-o asupra lui Platon moartea lui Socrate. Dacă, pe de o parte, prin călătoria la Megara căută să scape de acea impresie, apoi, pe de altă parte, simţi totuşi dorinţa puternică de a dezvinovăţi pe profesorul său prea venerat, care dorinţă se condensă treptat în proiectul, de a desemna printr-un şir de descrieri un tablou cât mai posibil de credincios şi de plastic al profesorului său. Acestui plan îi servesc aşa numitele dialoguri socratice.

Ca dialoguri socratice sunt socotit: *Apologia* cu *Criton*, mai departe *Ion*, *Laches*, *Politeia I*, *Lysis*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Protagora*, *Hippias II*.

Ordinea în amănunt nu este de hotărât cu precizie: ea se îndreptează şi într-acolo, dacă admitem sau nu redactarea unor dialoguri în timpul vieţii lui Socrate. Sigur şi recunoscut în mod general este faptul, că *Laches* precede pe *Charmides*. Demn de observat este faptul, că de către O. Immisch este pus într-o epocă mult mai târzie *Laches* şi *Charmides*, de către Th. Gompertz, *Criton* şi de către M. Pohlenz, *Lysis*.

Dacă toate aceste dialoguri servesc să rectifice concepţia despre Socrate, concepţia curentă, născută nu fără vina lui Aristofan, şi să deschidă atenienilor ochii pentru „înţeleptul" condamnat de ei, apoi doar aceste dialoguri îndeplinesc acest scop cu mijloace diferite, chiar

dacă adeseori legate în acelaşi dialog. În prima linie dialogurile încearcă să înfăţişeze pe Socrate, aşa cum fusese în realitate, după convingerea lui Platon. Ni-l descriu nu numai ca o personalitate adânc morală şi religioasă, care chiar în faţa morţii rămâne infailibil credincios convingerii sale, câştigate pe calea chibzuirii raţionale, că nu *zéen* (a trăi), ci *éu zéen* (a trăi moral) ar fi cel mai înalt ideal, dar ni-l arată de asemenea, cum umblă prin oraş, căutând oameni cu care merită să înceapă o discuţie, arată felul său particular, de a da fiecărei convorbiri întorsătura la problemele care-l agită, lasă să iasă la iveală modul examinator şi cumpănitor cu îngrijire, în care se purta la aceasta, metoda, de care se servea, şi ţelul, la care ajungea în toate cazurile, ştirea noţională sigură, ca bază a întregii şi a fiecărei virtuţi. Prima carte din opera *Statul* îl pune să trateze justiţia, dialogul *Lysis* îl pune să trateze prietenia, dialogul *Charmides* îl pune să trateze chibzuinţa, dialogul *Euthyphron* îl pune să trateze evlavia, dialogul *Protagora* îl pune să trateze virtutea în general, mai ales chestiunea, dacă virtutea se poate învăţa şi chestiunea unităţii virtuţii. Însă în acelaşi timp se uneşte cu această autoînfăţişare a lui Socrate silinţa, de a separa în chipul cel mai decisiv spiritualitatea sa de alte tendinţe din epoca sa, tendinţe aparent înrudite pe din afară, sau cel puţin aduse în legătură cu el: a-l separa de filosofii naturii, cu afirmaţiunile lor lipsite de orice caracter de ştire şi adeseori în întregime absurde, a-l separa de poeţii şi de interpreţii lor, care realizează tot ceea ce creează, de asemenea fără a şti, numai prin posedare cu totul neraţională, a-l separa de oamenii politici cu lipsa lor de înţelegere faţă de bunurile adevărate - morale -, şi în fine a-l separa şi de sofişti, a căror generaţie mai veche, chiar dacă avea anumită înrudire cu Socrate, totuşi se deosebea fundamental de el prin întreaga păşire a lor, încrezută şi adeseori prea lăudăroasă, şi mai înainte de toate prin „ştirea" lor închipuită şi totuşi în fond aşa de găunoasă şi nesigură, pe care o ofereau colac peste pupăză oricărui poftitor chiar în schimbul plăţii, în timp ce sofiştii mai tineri erau chiar departe cât lumea de seriozitatea moralităţii socratice, în întreaga lor constituire spirituală.

Ca pe o personalitate absolut unică în felul său, voia Platon deci să pună pe Socrate înaintea ochilor compatrioţilor săi, pentru a le face cunoscută în acelaşi timp marea pierdere, pe care singuri şi-o pricinuiseră şi pentru a-i face să priceapă, cum se puteau găsi bărbaţi, care se alipiră de el şi căutau să-i ducă mai departe ideile sale, care se învârteau numai în jurul problemei dreptei vieţuiri.

## Despărțirea lui Platon de Socrate

Despărțirea lui Platon de profesorul său Socrate și înaintarea spre un punct de vedere filosofic propriu s-a îndeplinit numai treptat de tot și, în trepte încă limpede cognoscibile, a dus în cele din urmă la o doctrină, cu care Platon a ajuns adevăratul întemeietor al idealismului, la așa-numita doctrină a ideilor. Însă și această doctrină n-a fost în nici un moment o dogmă încheiată și inalterabilă de aici înainte, pentru spiritul mereu luptător al lui Platon, ci a încercat anumite transformări, care, în orice caz, lasă să distingem două forme ale acestei doctrine.

Ca dialoguri, care aparțin perioadei doctrinei ideilor, sunt de considerat următoarele: *Gorgias*, *Menon*, *Phedros*, *Euthydemos*, *Cratylos*, *Menexen*, *Symposion*, *Politeia II-VI* 502 c, *Phedon*, *Politeia VI* 502 c - la sfârșit, *Parmenide*, *Theetetos*, *Sophistul*, *Politicos*, *Timeos*, *Critias*.

Asupra ordinii nu domnește deplin acord. Importantă este în primul rând situația dialogului *Phedros*. Părerea lui Schleiermacher, potrivit cu care ar fi de pus la începutul activității de literat al lui Platon, găsește numai reprezentanți încă izolați de tot. Din contră prioritatea acestui dialog înaintea dialogurilor *Symposion*, *Phedon* și *Politeia*, fie cu, fie fără admiterea unei prelucrări ulterioare, este menținută în mod hotărât din partea filosofică, de P. Natorp, Th. Gomperz, E. Zeller, W. Windelband și de către alții, față de părerea contrarie reprezentată de latura filologică mai ales, în timp ce unul dintre cei mai noi cercetători ai lui Platon, Léon Robin, este înclinat chiar, să pună pe *Phedros* în apropierea temporală a ultimelor dialoguri platonice. Dacă vom socoti această concepție ca exclusă, din pricina întregii dispoziții sufletești a dialogului, atunci nu este ușoară o hotărâre obiectivă asupra relației sale temporale cu *Phedon*, și în primul rând va mai fi desigur hotărâtoare întreaga concepție, pe care o avem despre dezvoltarea lui Platon. Ca la Windelband, se găsește și la Pohlenz conceperea foarte interesantă a lui *Phedros* ca scriere programatică la inaugurarea Academiei.

Greutăți speciale oferă opera *Statul*. Cum că prima carte a sa a stat la origine autonomă și de aceea este de încadrat în cercul de gândire din prima perioadă, abia se mai contestă astăzi. De asemenea vom putea recunoaște în general unitaritatea operei, care a găsit în epoca cea mai nouă mulți și importanți reprezentanți, față de împărtășirea dialogului *Politeia* întreprinsă mai ales de A. Krohn E.

Pfleiderer, acceptată de recunoscuți cercetători, împărțire în bucăți diferite, lipite apoi artificial una lângă alta. Totuși Windelband avea dreptate în esență, când bănuia o frântură în acest dialog și făcea atent asupra faptului că, în timp ce doctrinele despre statul ideal și despre educația proprie lui se țin cu totul în cadrul părerii exprimate în *Phedros* și în *Symposion*, se găsește o parte, care înfățișează, cu totul în sensul felului început în *Phedon*, nu numai doctrina ideilor ca pe cel mai înalt conținut al acestei educații, dar dezvoltă mai amănunțit și diferitele doctrine metafizice din această perioadă de mai târziu. Pare că problema din dialogul *Phedon* cu consecințele sale din filosofia naturii să fi fost aceea, care a adus această schimbare adâncă a lui Platon. Fără discuție, *Politeia,* 611 a sgg. amintește de *Phedon*, în timp ce prima parte din *Politeia*, care ar putea să ajungă până la 502 c., nu trădează absolut nici o ocupație a lui Platon cu chestiuni din filosofia naturii, sau le lasă să apară numai ca posibile.

## Filosofia și știința

Motivul, care hotărî pe Platon să meargă dincolo de Socrate, este dorința trezită în el ca totdeauna de a avea o explicație radicală și definitivă cu părerea sofistică despre viață, avizată numai la bucurie, și în fața ei să se declare cu patosul cel mai puternic pentru punctul de vedere al lui Socrate, punct de vedere îndreptat la ce este mai bun ca moral. De aici se explică asprimea neauzită, cu care atacă în *Gorgias* mentalitatea sofiștilor și a retorilor, activități cărora le contestă și aici caracterul unei arte bazate pe știre, pentru a defini această activitate ca rutină, nepricepută de tot, în capacitatea, numai de a linguși poporul, și pentru a extinde această judecată chiar la cei mai buni printre oamenii de stat atenieni, ca un Temistocle, Pericle etc. Însă de aici se explică și pasul, pe care-l face aici dincolo de Socrate. Termenii, confundați încă la Socrate, de plăcut și de bine sunt despărțiți în mod formal, binele singur este desemnat ca așa-numitul, pentru prima dată de Platon, *télos* (scopul), și sub influența ideilor orfico-pitagoreice, chiar aici de observat, binele este definit în același timp, cât mai posibil ascuțit, ca rânduirea dreaptă (*kósmos*) a sufletului. Și, în contrast cu toată politica sofistică și tradițională, Platon accentuează acum, că activitatea adevăratului bărbat de stat nu are voie să fie îndreptată la nimic altceva, decât să conducă pe cetățeni prin înduplecare sau violență la acest bun, așa cum l-ar fi înțeles singur, numai partizanul vieții filosofice, Socrate.

Cu această atitudine categorică pentru viaţa filosofică, Platon se văzu însă imediat în faţa unei probleme noi, a cărei tratare deşteaptă în el în cele din urmă concepţia teoriei ideilor. Întemeierea trăirii pe filosofie, în înţelesul lui Socrate, sau identificarea virtuţii şi a ştirii, presupune posibilitatea filosofiei ca a unei căutări după adevăr. Această posibilitate era contestată în cercurile sofisticii mai tinere. Omul n-ar putea să caute, aşa spunea lumea, nici ceea ce ar şti - căci de aceasta n-ar avea nevoie să caute -, nici de asemenea ceea ce n-ar şti, căci în acest caz omul n-ar putea niciodată spune, dacă găsitul ar fi căutatul. Platon dezlegă această problemă, cu ajutorul cugetării orfico-pitagoreice despre nemurirea sufletului şi despre pribegirea sufletului, şi face cu aceasta primul pas important dincolo de Socrate. Dacă sufletul este veşnic şi a mai fost adeseori pe pământ, atunci el a mai văzut odată tot ce există pe pământ şi în infern, şi cum natura întreagă totul este în legătură unul cu altul, la privirea înnoită a unui lucru, sufletul poate prin căutare stăruitoare să regăsească şi pe celălalt lucru, sau să-şi aducă aminte de el. Inconştiente zac reprezentările exacte în suflet, se ivesc în primul rând ca prin vis şi în cele din urmă ajung ştire lămurită, prin întrebare şi cercetare potrivită. Aşadar orice învăţare nu este nimic altceva decât reamintirea a aceea, ce omul a mai ştiut odată (*anámneesis*). Cu aceasta Platon a dobândit două presupuneri fundamentale mai departe pentru filosofia sa: admiterea de reprezentări inconştient înnăscute şi contrastul între părerea exactă şi între ştire. Platon determină acest contrast mai departe cu aceea, că ştirea se deosebeşte de reprezentarea precisă prin aceea, că aceasta este nestatornică, pe când ştirea ajunge ceva persistent şi solid, prin legare de fondul său sau de cauza sa. Temeiul acestei păreri întregi despre posibilitatea căutării după aceea, ce omul nu ştie, caută însă să-l dovedească imediat prin pilda cu sclavul, care, fără a primi vreodată învăţământ matematic, este totuşi în stare, să dezlege o problemă matematică, cu ajutorul întrebărilor puse îndemânatec (*Menon*).

Însă, această întreagă dezlegare a problemei despre posibilitatea filosofiei, are totuşi însemnătate pentru viaţă numai atunci, când de fapt este întemeiată cu afirmarea socratică despre identitatea între virtute şi faptul de a şti. De aceea, Platon discută în *Menon* încă o dată şi această chestiune tratată mai înainte în *Protagora*, pentru a lua poziţie faţă de ea acum, nu ca şcolar al lui Socrate, ci pe temelia reflecţiunii proprii şi în chip definitiv. De aceea o tratează cu ajutorul metodei celei mai sigure ştiinţe, pe care o cunoaşte până atunci, cu

ajutorul discuției ipotetice din matematică, și care discuție pornește de la o ipoteză, apoi dezvoltă această ipoteză în consecințele ei, pentru a încheia în cele din urmă, din valoarea consecințelor, la valabilitatea ipotezei puse la bază. Cu aceasta el a căpătat noua metodă, importantă în gradul cel mai înalt pentru întreaga sa filosofare. Însă rezultatul aplicării ei la problema prezentă este biruirea intelectualismului socratic. Alături de virtutea filosofică, identică cu faptul de a ști, mai există o altă virtute, cea obișnuită, care depinde de părerea exactă. Și, îndulcindu-și atitudinea din *Gorgias*, vrea să recunoască acum la oamenii politici, confundați mai înainte cu sofiștii, virtutea obișnuită, ca pe un dar grațios acordat lor de D-zeu, însă totuși stăruește - și întru atâta rămâne socratic și acum - cu toată energia asupra faptului, că virtutea filosofică, sprijinită pe faptul de a ști, stă infinit mai sus decât virtutea obișnuită. Purtătorii de virtute filosofică stau lângă posesorii virtuții obișnuite, ca un lucru adevărat lângă umbre plutitoare.

## Lumea ideilor și lumea simțurilor

Dacă Platon în *Menon* deosebise între opinia exactă și între faptul de a ști, și dacă pe cei virtuoși datorită opiniei, care este totuși schimbătoare în ciuda oricărei preciziuni, îi pusese față în față cu aceia, care sunt virtuoși datorită faptului de a ști, îi pusese deci ca pe umbre plutitoare în fața realității sigure, atunci era destul de aproape motivul pentru o nouă dezvoltare. În spiritul filosofului, în curent cu filosofia heracleiteană, tot așa ca și cu filosofia eleată, trebuia să iasă la iveală judecata, că o știre solidă nu se putea ridica niciodată pe o temelie șovăitoare, așa cum erau acum doară din capul locului reprezentările, care aveau să rezulte din amintirea de ce s-a văzut în lumea pământească, într-o trăire mai timpurie. Trebuia să-și dea seama, că pricina, de care fiind legată, reprezentarea justă ajunge faptul de a ști, nu ar putea să constea într-o astfel de reprezentare din amintire. În felul acesta se ridică în el, în legătură cu reflecțiile din *Menon*, problema nouă despre temelia știrii.

Pentru a dezlega această problemă, îi veni în ajutor filosofia socratică a noțiunii. Socrate găsise esența motivării și a știrii, nu în legarea de alte reprezentări, ci în raport cu esența noțională. Cu pătrundere ascuțită, Platon primi acum aceasta, uni însă cu aceasta, la fel cu Eucleid, principiul eleat despre corelativitatea faptului de a ști și de a fi și, în felul acesta, reuși să ipostazieze noțiunile socratice și

să le pună alături de lucrurile pământeşti, ca pe o lume existentă pentru sine. Celor două moduri de cunoaştere, deosebite în *Menon*, le corespund aşadar de acum înainte două lumi diferite: o lume a realităţii adevărate, ideile, obiectul cunoaşterii, şi o altă lume a realităţii relative, lucrurile deveninde şi trecătoare, obiectul reprezentării exacte sau al părerii. Ideea, ca obiect al cunoştinţei adevărate, o descrie Platon de aceea cu predicatele Firii eleate: ea este absolut unitară şi indivizibilă, inalterabilă şi veşnic egală cu sine însăşi; lucrurile separate perceptibile sunt supuse din contră curgerii heracleitice a tuturor lucrurilor în naştere, alterare şi nimicire permanentă. Gândul fundamental metafizic al filosofiei platoniene, gând născut din aceste reflecţiuni din teoria cunoştinţei, este deci deosebirea a două lumi separate: o lume cuprinde aceea, ce este şi nu devine niciodată, *tò ón óntoos* (ceea ce este cu adevărat), cealaltă lume este aceea, ce devine şi nu este niciodată, *génesis* (devenirea), una este obiect al cunoştinţei raţionale, cealaltă este obiect al reprezentării exacte; faţă în faţă cu corpurile, care sunt percepute prin simţuri, stau ideile ca forme necorporale (*asoómata eídee* = chipuri lipsite de corp). Nicăieri de găsit în spaţiu sau în lumea corporală, pure în ele (*eilikrinés* = nepătat), nu deprins cu simţurile, ci numai cu cugetarea, ele formează lumea inteligibilă (*tópos noeetós* = locul inteligibil), pentru sine aparte; *doctrina raţionalistă a cunoştinţei cere o metafizică imaterialistă*. Numai într-o lume de idei poate fi ancorată adevărata ştiinţă, care este presupunerea virtuţii adevărate. Din pricina motivului etic însă în ultima linie, motiv al acestei întregi reflecţiuni, de asemenea numai noţiunile etice sunt acelea, care păşesc aici ca idei.

Imaterialismul este adevărata neocraţie a lui Platon. Unde în sistemele mai vechi - Anaxagora nefiind exclus - este vorba de principiul spiritual, ca de un principiu propriu, acolo acest principiu apare totuşi mereu ca un fel special de realitate corporală: abia Platon descoperă lumea curat spirituală.

Doctrina ideilor este astfel o mijlocire nouă de tot a metafizicii eleate şi heracleitice, şi ce e drept cu ajutorul doctrinei socratice a cunoştinţei, a cărei legătură apropiată cu filosofia eleată a Firii fusese cunoscută chiar de către megarici. O deplină neânţelegere a doctrinei platonice fu deci concepţia neopitagoreică-neoplatonică, potrivit cu care ideile nu posedă realitate autonomă, ci au să fie numai creaţiuni de gândiri şi ce e drept în spiritul divin. Prin neoplatonicienii din epoca Renaşterii, această interpretare s-a păstrat până în epoca

modernă, însă a fost combătută foarte eficace de către Herbart. Şi mai sucită este de fapt părerea reprezentată de către Natorp, în lucrarea *Doctrina ideilor a lui Platon, o introducere în Idealism*, sub influenţa gândurilor kantiene, părerea că ideile ar fi metodele sau legile gândirii.

## Urmările asupra filosofiei lui Platon

Atitudinea metafizică a lui Platon, născută în felul acesta, duce însă la modificări considerabile ale filosofemelor sale de până acum, atât după formă cât şi după cuprins. Faţă de însemnătatea, pe care o câştigase pentru el doctrina ideilor, Platon nu mai putu să se sprijine pe o veche tradiţie, admiterea nemuririi, admitere necesară şi pentru teoria ideilor, ca fundament al ştirii de virtute, ci Platon trebui să caute a o motiva. De asemenea, Platon nu mai putu să creadă că sufletul stă în existenţele sale anterioare, pe pământ şi în infern, ci trebui să-l mute la origine în lumea ideilor. Dovada pentru nemurire o găseşte în faptul, că sufletul este principiul mişcării corpului şi ca principiu nu se poate nici naşte, nici pieri. Însă admiterea, că sufletul a stat la origine în lumea ideilor şi că abia de acolo s-a coborât pe pământ, îl sileşte să facă sufletul a se compune din trei „părţi" şi aceasta, pentru a putea căuta motivul pentru bunătatea sau răutatea sufletului, nu într-un destin extern, ci în sufletul însuşi. Cu partea îndreptată spre idei, cu partea conducătoare şi raţională ( *heegemonikón, logistikón* ) sunt legate două părţi pline de pasiune, o parte mai nobilă, manifestarea puternică a voinţei (*thymós, thymoeidés*) şi o parte mai nenobilă, poftirea senzuală (*epithy meetikón, philochreématon*). Şi această ultimă parte, care în compararea sufletului cu un car tras de 2 cai ca în *Phedros*, apare sub chipul armăsarului rău, este vinovată de faptul, că sufletului i se refuză din capul locului privirea ideilor, trebuincioasă pentru zăbovirea sufletului în lumea celestă, că sufletul se coboară pe pământ şi aici unindu-se cu un corp ajunge om.

Doctrina lui Platon despre esenţa sufletului şi, cu aceasta în legătură, părerea sa asupra nemuririi mai este foarte contestată şi astăzi. Firește pentru aceasta se trece cu vederea adeseori împrejurarea, că Platon, lăsând la o parte pe *Phedros*, face o deosebire între sufletul domiciliat în cer şi între sufletul domiciliat pe pământ. Dovada adusă în *Phedon* pentru nemurirea sufletului l-a învăţat, că veşnicul trebuie să fie simplu. De aceea *Phedros* este singurul dialog,

care face sufletul să constea pur şi simplu din trei părţi, în timp ce toate celelalte dialoguri, urmând pe *Phedon*, concep ca simplă partea nemuritoare a sufletului, şi pe celelalte două, părţi atât cât le iau în considerare, le lasă să se adaoge pe pământ ca *méree* (părţi) sau *páthee* (pasiuni). *Phedon* însuşi nu vorbeşte de ele, deoarece îl preocupă numai dovada nemuririi sufletului care dovadă, după convingerea sa, poate să fie adusă numai pentru sufletul raţional. Astfel se găseşte în *Phedon* motivul, care a determinat pe Platon să lase să-i scape părerea sa originară. Căci şi în *Politeia* 612 a, în faţa hotărârii lui *Timeos*, nu vom putea interpreta ca dorinţă, că Platon voia să păstreze concepţiei sale despre esenţa sufletului o anumită elasticitate şi de asemenea expresia din *Phedon: tooi... monoeidei... homoítaton éinai psycheén* (că sufletul este cel mai asemănător cu cel cu un chip) nu trebuie s-o interpretăm ca o compoziţie existentă doar încă oarecum a sufletului, ci trebuie să referim această expresie desigur mai degrabă la individualitatea sufletului. Însă vina renaşterii, vină atribuită de către Platon sufletului însuşi în mod formal, nu presupune de asemenea multicomponenţa sa şi în lumea cealaltă. Unde în general se gândeşte la aceasta, motivul acestei învinuiri stă pentru Platon numai într-o desăvârşire defectuoasă a raţiunii.

Sarcina omului născut în felul acesta constă în a se îngriji, ca sufletul său să revină în casa lui originară. Posibilitatea pentru aceasta i-o oferă ştirea de idei, care ştire este definită şi acum ca reamintire. Ştirea depinde obiectiv de faptul, că lumea pământească este *asemănătoare* cu lumea ideilor, fiindcă totul, ce aparţine la lumea pământească, este aşa cum este numai de aceea, fiindcă *participă* la idee, şi tocmai *asemănarea*, după cum dezvoltă Platon mai târziu în *Phedon*, posedă o mare însemnătate pentru procesul reamintirii. Reflecţiile asupra realizării subiective a reamintirii însă, duc pe Platon la accentuarea Erosului, accentuare aşa de mult caracteristică pentru această primă schiţă a teoriei ideilor. Destoinicia caracteristică pentru om, de a îmbrăţişa cu inteligenţa multe percepţii într-o noţiune (*synágein, synoráan*), destoinicie pe care o posedă omul, deoarece sufletul său a aparţinut odată lumii ideilor, şi care destoinicie văzută obiectiv nu este nicidecum altceva decât reamintirea de aceste idei privite odinioară, această destoincie deci se îndeplineşte cel mai uşor la frumos, care, deja în lumea ideilor, întrecea în strălucire pe toate celelalte şi care radiază cel mai strălucitor pe pământ şi care este prins de cel mai strălucitor dintre simţurile noastre. Însă la frumuseţe se duce Erosul. Aşadar exact condus, Erosul este singur în stare, să

trezească în om acea entuziasmare filosofică, prin care omul este în stare să ajungă, în forma reamintirii, părtaş la vederea ideilor.

Aici există deplina desprindere de intelectualismul socratic. Poetul din Platon declară entuziasmarea filosofică, ţâşnitoare din dragostea pentru frumos, ca drumul la cunoaşterea ideilor. Raţionalismul s-a terminat cu un ascuţiş mistic, chiar dacă, prin privirea ideilor n-avem să înţelegem o viziune ecstatică, ci numai o restrălucire neaşteptată, pregătită de reflectarea raţională, restrălucire a ideilor dormitânde inconştient în suflet.

Însemnătatea fundamentală a Erosului pentru această treaptă de dezvoltare a cugetării platoniene o lasă s-o recunoască în modul cel mai limpede dialogul *Banchetul*. Aici Platon desemnează Erosul în primul rând ca sforţarea, prezentă în toate vieţuitoarele trecătoare, după nemurire, care sforţare iese la iveală în primul rând şi foarte palpabil în faptul, că muritorul caută să producă urmaşi şi în felul acesta să se sustragă de la nimicirea deplină. Însă în timp ce sforţarea se secătueşte în general în această activitate, la oameni de fel determinat sforţarea după nemurire ia un caracter mai înalt. Şi a trimite la aceasta este punctul, care-l interesează pe Platon mai înainte de orice. Mai ales la oamenii, care şi-au mai păstrat o amintire oarecum suficientă despre idei, Erosul îşi arată fiinţa sa adevărată. La aceşti oameni, care la vederea frumuseţii pământeşti nu sunt atraşi pur şi simplu spre gustarea plăcerii, ci, ca bineformaţi de la natură, în amintirea întunecoasă a văzutului de odinioară, căzând în uimire buimăcită şi ajungând conştienţi de lipsa lor în faptul de a şti, doresc să iasă din acest defect, la aceştia caracterul mai înalt se arată drept aceea, ce este după fiinţa sa adevărată, ca impuls filosofic. Şi în astfel de oameni, acum, silinţa după nemurire, silinţă proprie Erosului, nu-şi mai găseşte mulţumirea în faptul, că doresc să producă copiii, ci în faptul, că în puterea actelor lor de virtute, acte asigurate de vederea ideilor, ei caută să-şi procure o amintire durabilă pe pământ sau glorie veşnică. *Symposion* este *cântarea cântărilor* a gloriei, cântul de slavă al lui Platon pentru filosofia sa, urmarea cărei filosofii singură poate procura gloria.

La dialogurile esenţial metodologice aparţine, alături de *Symposion*, *Kratylos*. Însă în timp ce *Symposion* înfăţişează pozitiv metoda cunoaşterii ideilor ca a Fiindului cu adevărat, *Kratylos* procedează negativ, întrucât respinge calea bătătorită de cealaltă parte (adeseori este admis Antisthene), de a conchide din vorbe la esenţă. Intervenind în discuţiile filologico-filosofice din epoca sa, Platon

declară cuvintele ca *thései* şi de aceea ca nepotrivite să acorde o privire în esenţa lucrurilor desemnate de ele. Căci pe de-o parte dătătorii de cuvinte nu sunt socotiţi ca infailibili, şi pe de altă parte, pentru a găsi desemnarea potrivită esenţei, sunt datori să fi cunoscut mai înainte esenţa însăşi. Pentru cunoaşterea ideilor deci poate veni în discuţie numai calea directă, calea dialecticii.

Din punctul de vedere câştigat astfel al doctrinei ideilor, Platon ia acum din nou atitudine faţă de problemele deja tratate de el şi mai înainte, problema prieteniei, a retoricii şi a politicii. Şi sforţarea sa este să arate că aceste probleme pot găsi o dezlegare dreaptă numai după terenul filosofiei, ba încă obiectele lor sunt posibile în realitate numai pe terenul filosofiei, şi că din acest motiv nu poate exista nimic mai important pentru om, decât faptul de a se ocupa cu filosofia. Căci adevărata prietenie nu este nimic altceva decât comunitatea în a filosofa, comunitate încălzită de Erosul filozofic - *philosophéin adóloos eé paiderastéin metà philosophias* (a filosofa sincer sau a iubi copii cu filosofia), - şi adevărata retorică este conducerea cu totul obştească a sufletelor prin vorbire, care conducere presupune în primul rând cunoaşterea adevăratei esenţe a lucrurilor, despre care tratează, însă mai departe de asemenea, pentru a putea fi limpede în sine şi lipsită de contrazicere, trebuie să fie familiară cu dialectica şi cu doctrinele ei despre formarea şi împărţirea noţiunilor, şi, în fine, conducerea sufletelor mai are nevoie de pătrunderea psihologică în natura şi în croiala variată a sufletului, pentru a putea conduce fiecare suflet aşa, ca vorbirile comunicate sufletului să aducă şi roade bune. Însă în fine şi adevărata politică, a cărei sarcină este, să ducă pe oameni la ţelul lor natural de fericire, nu poate exista fără filosofie, deoarece numai filosofia poate da informaţie asupra aceea, ce este în stare să facă pe om cu adevărat fericit.

Caracteristică pentru dialogurile lui Platon: *Phedros*, *Cratylos*, *Symposion* şi *Euthydemos* este înalta dispoziţie în care sunt scrise. Plastica măreaţă şi limba poetică, menţionată nu fără umor, din *Phedros* (*ouk eéisthou, óo mokárie, hóti eédee épee phthéggomai, all' oukéti dithyrámbous* = nu ai simţit, fericitule, că spun cuvinte, iar nicidecum ditirambi?) şi cântarea gloriei, drept care se prezintă *Symposion*, s-au născut din aceeaşi constituţie sufletească la fel ca şi dojenirea mândră a sofiştilor din *Euthydemos* şi răfuiala nu mai puţin batjocoritoare a etimologiilor heracleitizatoare din *Cratylos*. Ea se explică din adânca mulţumire, pe care o simţea Platon cu privire la soluţionarea găsită în mod fericit a problemei cunoaşterii virtuţii, şi

din înclinarea sa estetică vioaie şi acum, aşa cum se exprimă în predominarea ideii frumuseţii. După dispoziţia sufletească, *Hippias minor* are asemănare cu aceste dialoguri, care dialog *Hippias minor* este şi socotit la aceste dialoguri din multe părţi. Acelaşi lucru are valoare pentru *Menexenos*, compus în anul 387/6, care de altfel este fără însemnătate pentru filosofia lui Platon, Totuşi ar merita considerare importantă, în cazul că Platon ar fi făcut aici în realitate, cum crede Wilamowitz-Moellendorff, şi încercarea, de a dobândi influenţă asupra politicii practice.

Interesul lui Platon aparţinea în acest timp cu totul numai problemei etice. În lupta cu sofistica, trebuia să se găsească modul de viaţă, care era în stare să procure omului ţelul său natural, adică fericirea. Însă gândirea sa se referea în ultima linie, nu atât de mult la individ, cât la comunitatea închisă în stat. Ca grec, şi ca şcolar al lui Socrate, şi în puterea înclinării sale politico-reformatoare cu totul special de puternică, avea în vedere mai multă viaţă omului în marele total, decât în izolarea sa individuală. După cum în a sa teorie a ideilor scoate la iveală un anumit dispreţ pentru lucrul separat pipăibil, faţă de fiinţa generală spirituală, tot astfel în etică schiţează nu atât idealul individului cât mai degrabă idealul speciei, descrie mai puţin pe omul desăvârşit decât societatea desăvârşită. Etica sa este, după tendinţa ei cea mai proprie, *etică socială*. Nu este vorba de fericirea individului, ci de fericirea comunităţii, şi această fericire este de dobândit numai în statul desăvârşit. De aceea etica lui Platon se termină în doctrina sa despre *statul ideal*.

Însă perfecţionarea caracteristică şi-o primeşte doctrina lui despre stat, tot aşa ca şi doctrina sa despre virtute prin împărţirea în trei a sufletului. În timp ce primele sale dialoguri îşi dădeau osteneala să reducă virtuţile separate la ştirea socratică, dialogurile de mai târziu tind spre conceperea mai individuală şi spre delimitarea reciprocă a diferitelor virtuţi, în adevăr fără a pierde unitatea principală a tuturor virtuţilor şi caracterul lor intelectualist. Totuşi privirea în viaţa reală, care privire era obligatorie pentru el, mai ales la schiţarea idealului său de stat, îi arătă, că mulţimea oamenilor n-ar fi în stare niciodată să-şi dobândească virtutea filosofică. El găsi, că la cei mai mulţi ar predomina pornirea cea mai josnică a sufletului, pornirea după câştigul de bani şi după plăcerea simţurilor, că un număr mai mic ar fi stăpânit de mişcările mai nobile ale imboldului spre onoare şi apărare, şi că numai o minoritate disparentă ar poseda nevoia cercetării meditative a lucrurilor şi nevoia justificării raţionale în faţa sa însăşi a

acţiunii, în scurt că ar poseda nevoia unei vieţi filosofice. În felul acesta rezultă pentru el o împărţire a omului după analogia împărţirii sufletului în *philochreématoi* (iubitori de bani) *philótimoi* (iubitori de onoare) şi *philosóphoi* (iubitori de înţelepciune). Însă însemnătatea lor deplină o primesc aceste trei tipuri abia în coeziunea statului şi de asemenea înţelesul adevărat al virtuţilor, despre care Platon vorbeşte, cu referire la acele trei tipuri, apare abia aici.

Întrucât originea naturală a statelor, după părerea lui Platon, constă în aceea, că nici un om nu posedă autarhie, ci fiecare este avizat pentru mulţumirea nevoilor sale multiple la alţi semeni, atunci sarcina statului este aceeaşi pretutindeni: să instituie viaţa comună a oamenilor în aşa fel, ca toţi să ajungă fericiţi. Însă sarcina aceasta este de îndeplinit numai prin aceea, că întregile raporturi ale vieţii în societate au să fie rânduite după principiile menirii morale a omului. Ca şi sufletul individului, tot astfel se desface deci statul adevărat în trei părţi separate, clasa muncitoare, clasa apărătoare şi clasa povăţuitoare. Marea masă a cetăţenilor (*déemos* = poporul; *geoorgoí kaì demiourgoí* = agricultorii şi meseriaşii), corespund lui *epithymeétikòn* (poftitor) în grija sa de nevoile de toate zilele, grijă născută din poftele senzuale, este însărcinată cu procurarea temeliilor materiale ale vieţii sociale; războinicii şi funcţionarii (*epíkouroi,* îngrijitorii), *phylakes* = paznicii, corespunzând lui *thymoeidés* (partea focoasă) să apere, în altruistă îndeplinire a datoriilor, existenţa statului, în afară prin respingerea duşmanilor şi înlăuntru prin executarea legilor; în fine domnitorii (*árchontes* sau *phylakes*, corespunzând lui *logistikón* sau *heégemonikón*) stabilesc, după priceperea lor, legiferarea şi principiile administraţiei. Însă perfecţiunea *întregului* stat sunt cele patru virtuţi cardinale, care se încetăţeniră atunci în discuţiile etice: înţelepciunea, vitejia, cumpătarea şi dreptatea. Înţelept este statul în puterea croielii domnitorilor, care cu priceprea lor au grijă de întreg; viteaz este statul în virtutea croielii războinicilor, care păstrează şi manifestă în toate situaţiile reprezentările exacte, comunicate lor prin educaţie asupra a ceea, ce este şi ce nu este de temut. Cumpătarea şi dreptatea însă nu mai revin, după părerea lui Platon, unei clase sociale determinate, ci ele privesc pe toate clasele sociale la un loc. Şi ce e drept cumineţenia constă în aceea, că cele trei clase sociale sunt de acord unele cu altele în aceea, că cei mai buni, în timp trebuie să conducă şi cei mai răi trebuie să fie conduşi, în timp ce statul găseşte dreptatea în limitarea fiecărei clase sociale la sarcina specială ei. Însă însemnătatea specială

a dreptății, o vede Platon în faptul, că ea procură mai întâi celorlalte virtuți posibilitatea, de a se prezenta în stat și de a se conserva în el.

Constituția statului ideal platonic este de aceea o *aristocrație* în înțelesul cel mai propriu al cuvântului, o domnie a celor mai buni, adică a celor știutori și a celor virtuoși. Ea pune toată legiferarea și toată determinarea vieții obștești în mâna clasei sociale a celor instruiți științific (*philósophoi*); a le executa în practică poruncile și cu aceasta a realiza statul în interior și în afară și a-l conserva, este sarcina celei de a doua clase sociale, în timp ce masa mare are să lucreze și să se supună.

Însă, cum ultimul scop al statului după Platon nu constă în asigurarea vreunui folos extern, ci în virtutea cetățenilor săi, atunci filosoful cere ( cu supralicitarea principiului politic al grecilor) de la individ, ca el să se piardă cu totul în stat, și de la stat cere, ca el să cuprindă și să determine întreaga viață a cetățenilor săi. Executarea, pe care o găsește acest gând în institutele sociale din *Politeía*, se limitează totuși la cele două clase superioare, care sunt îmbrățișate sub numele de paznici (*phylakes*). Pentru masa lui *déemos* (poporul), nu există virtute dependentă de faptul de a ști, ci numai virtutea obișnuită a tradiției, care este impusă prin mânuirea severă a legilor și este păstrată prin socoteli utiliste. De aceea Platon lasă clasa a treia socială pe seama ei însăși; în sforțarea sa după avere, ea are instinctul fundamental senzorial al activității sale, și ea își face datoria atunci, când prin muncă creează baza materială a vieții statului și se acomodează îndrumării de către paznici. Însă viața paznicilor trebuie să fie reglementată de stat de la naștere, ba încă mai înainte. Pătruns de importanța progeniturii, Platon nu vrea să lase căsătoria în seama bunului plac al indivizilor, ci hotărăște, că anume conducătorii unui stat trebuie să aibă grijă de calitatea precisă a generației următoare, printr-o selecție potrivită. Însă educarea tinerimii trebuie să aparțină de asemenea statului în întreaga ei întindere: ea se urcă, în timp ce este îndreptată deopotrivă la desăvârșirea corporală ca și la cea spirituală, de la o povestire selecționată de basme și mituri prin învățământul elementar la poezie și muzică, pentru a trezi înainte de toate aceea iubire de frumos, care este pentru Platon presupunerea oricărei silințe superioare și oricărei culturi superioare. Însăși această cultură superioară primește acum o formă pe deplin abătută de la explicările de până acum ale lui Platon. În *Politeia* pășește pe plan, în parte ca întregire, pentru vârsta mai înaintată însă, ca înlocuire deplină a culturii estetice din dialogurile anterioare, cultura

matematică-logică. Aceasta este în legătură cu o schimbare adâncă atât în concepţia metodică a lui Platon, cât şi în conceperea de către el a ideilor, în cunoaşterea cărora cultura trebuia să-şi găsească încheierea.

Este învederat, că în momentul, în care Platon voia să facă doctrina ideilor ca bază a unei educaţii politice obşteşti, trebuia să arate insuficienţa metodei erotice. Asta era desigur un mijloc, de a ajunge la ţel în cercul strâmt de oameni cu aceleaşi sentimente şi în legătură intimă cu puţini, putea însă cu atât mai puţin să fie luată în seamă pentru educaţia publică, cu cât mai mult această educaţie avea să servească drept bază a unei valori obiective. Pentru aşezământul statului era nevoie de o metodă aplicabilă în general şi în acelaşi timp mai raţională, decum era erotica.

## Doctrina ideilor şi Orfico-Pitagoreii

Încercarea, de a face filosofia obiectul unui învăţământ public, a lăsat pe Platon mai întâi să pună o procedare mai chibzuită în locul metodei erotico-estetice, în care metodă vedea până acum drumul spre cunoaşterea ideilor. Nu adresarea la frumuseţile lumii pământeşti, ci desprinderea cât mai posibil de întinsă de lumea pământească şi retragerea sufletului în sine însuşi şi în cugetarea lui curată, îi apare acum ca poteca ducătoare la idei. În locul esteticii, păşeşte matematica drept acea ştiinţă, care abate spiritul de la senzorial-intuitiv şi-l învaţă destoinicia cugetării curate. Însă pornind de la gândul, că dorul sufletului după idei îşi poate găsi cel puţin mulţumirea deplină abia în lumea cealaltă, pentru Platon viaţa filosofului valorează acum de-a dreptul ca o năzuinţă la moarte, ca o purificare a sufletului de zgurile firii senzoriale. În corp sufletul se găseşte ca într-o închisoare, din care este în stare să se elibereze numai prin ştire şi prin virtute.

Această părere, cu coloratura sa pronunţat religioasă, nici nu este de explicat din influenţa lui Socrate, nici nu este direct în legătură cu teoria lui Platon despre idei, ci ea indică însemnătatea sporindă a celui de al doilea curent, al curentului teologic, de care se apropiase Platon deja în *Menon* şi-l contopi în spiritul său cu metafizica sa ştiinţifică în acea unitate remarcabilă, care formează personalitata sa particulară. Acestea sunt dogmele religiei orfice şi dionisyace, reprezentările vieţuitoare de mult timp în cercurile orficilor şi pitagoreilor, despre natura divină a sufletului, despre pătarea lui prin senzualitate, despre

purificarea şi ispăşirea lui prin asceză, doctrinele despre metempsihoză, despre judecata viitoare şi despre nemurire, pe care Platon şi le-a însuşit intern şi pe care se sileşte să le motiveze acum ştiinţific, şi să le prindă în cadrul doctrinei sale despre idei. Aceasta are valoare mai ales despre nemurirea sufletului. De asigurarea acesteia se preocupă acum, mai mult ca vreodată mai înainte. Preexistenţa sufletului o dovedeşte mai întâi cu principiul vechi şi confirmat pretutindeni, după cum Platon afirmă trimiţând la natură, cu principiul despre devenirea din contraste, în timp ce, pentru raţionalitatea sufletului în această stare, se referă la doctrina sa despre învăţare ca o reamintire. Post-existenţa sufletului însă o sprijină din capul locului pe simplitatea şi necompunerea lui, prin care sufletul înrudit cu ideile devine părtaş şi la caracterul distinctiv al ideilor, la veşnicie, şi afară de aceasta, o mai sprijină pe legarea sufletului cu ideea vieţii, esenţială pentru suflet.

În continuitatea dovezilor de nemurire survine iarăşi acum însă şi problema aşa de mult timp înăbuşită a filosofiei naturii, şi, în legătură cu aceasta, se îndeplineşte acum desăvârşirea doctrinei ideilor. Tratarea acestei probleme arată pe Platon în mijlocul luptei pentru o valorificare a convingerilor sale filosofice în vederea unei explicări a lumii, în care îi arată potecile în cele din urmă interesul său etic predominant. Căci încercarea cam searbădă de a face rodnică doctrina ideilor, ipoteza cea mai sigură, aşa cum o numeşte aici, rodnică pentru explicarea naturii prin aceea, că vorbeşte de o venire şi mergere a ideilor la lucruri, această încercare o desemnează el însuşi ca un curat expedient din încurcătură şi pune în faţa acestei încercări, ca teoria despre lume care-i stă mult la inimă, doctrina lui Anaxagora perfecţionată într-o teologie consecventă, care doctrină voia să vadă în toată materia şi în tot mecanismul numai *conditio sine qua non* a oricărei firi şi întâmplări naturale, însă adevărata cauză a firii voia s-o vadă în raţiune, şi aceasta în contrastul cel mai aspru cu orice explicare mecanică a naturii. Raţiunea trebuia să rânduiască tot particularul după cel mai bun pentru particular şi întregul după bunul comun pentru tot întregul. Cu acest gând însă i se puse aproape o schimbare a doctrinei ideilor într-atât, întrucât acum, în locul frumosului, păşi pe primul plan binele şi cel mai bun pentru tot se ridică în acelaşi timp deasupra tuturor celorlalte idei. În locul ideilor admise până acum totdeauna drept coordonate, păşeşte acum o supraordonare şi o subordonare a ideilor, care-şi găseşte încheierea încoronatoare în ideea celui mai bun pentru tot, pe scurt în ideea

binelui, drept cel mai înalt principiu al oricărei firi şi deveniri, care stă în această calitate peste tot, de asemenea şi peste cea mai înaltă disjuncţie, a fi şi a cunoaşte. Însă acest sistem de idei era de priceput, după convingerea lui Platon, numai pentru o considerare dialectică, pregătită prin ocuparea cu matematica, şi care matematică merge de la anumite presupuneri (*hypothéseis*) în jos la consecinţe, în timp ce ea foloseşte perceptibilul cu simţurile ca model al cugetării pure, însă în contrast cu matematica întreaga considerarea dialectică merge de la *hypothéseis* considerate de fapt numai ca presupuneri, ca punţi la adevărata cunoaştere, în sus la *archeé*, la principiul neipotetic, caută să asigure acest principiu în vorbire şi în contravorbire şi apoi de aici se coboară iarăşi pe drumul cugetării pure, nesenzoriale, prin disjuncţia sau împărţirea noţiunilor. De aceea acum cere întregirea învăţământului tradiţional în poezie şi muzică, cu discipline matematice şi, mai departe pentru vârsta înaintată, cere ocuparea cu filosofia, în înţelesul lui, până la cunoaşterea ideii binelui. Căci numai acela, care a prins ideea binelui, este în stare să lucreze bine totdeauna şi, ca legiuitor, să reglementeze raporturile pământeşti, după modelul suprapământesc. La diferitele trepte ale acestei educaţiuni, egală mai întâi pentru toţi copii celor două clase superioare, sunt îndepărtaţi însă de la conducerea statului aceia, care după înzestrare şi evoluţie nu se mai potrivesc pentru sarcinile superioare, din ei se formează diferitele gradări ale clasei războinicilor şi funcţionarilor; şi după aceste cerneri, rămâne în fine elita, care intră în clasa arhonţilor, pentru a se consacra acum, când progresării ştiinţei, când conducerii statului. Cu aceasta cele două clase superioare formează o mare familie; aici trebuie să se renunţe la orice fel de proprietate particulară, pentru nevoile lor exterioare se are grijă cu mijloacele statului, pe care le procură clasa a treia.

Abia aici se explică locul, pe care-l indică filosoful matematicii în ansamblul teoriei sale a cunoştinţei; şi matematica este o cunoştinţă nu a devenindului, ci a permanentului. Însă obiectele ei, mai ales cele geometrice, au totuşi ceva senzorial în ele, care le desparte de idei. Creaţiunile matematice sunt aşadar termenul mijlociu între idei şi între corpurile perceptibile, ele sunt, ca şi ideile, veşnice, nenăscute şi netrecătoare şi de aceea sunt obiectul unei cunoaşteri cu raţiunea: însă nu sunt aşa de „curate", aşa de deplin imateriale ca ideile însele. Matematica aparţine de aceea, după înfăţişarea schematizatoare din opera *Republica*, nu la *dóxa* (cunoaşterea lui *génesis*) ci la *nóeesis* (cunoaşterea lui *ousía*) însă înlăuntrul lui *nóeesis* este de separat în

calitate de adevărata *episteémee* (cunoaşterea lui *ousía* curată), după cum deci şi în educaţia statului ideal apare ca pretreapta cea mai înaltă - însă totuşi tocmai numai ca atare - la filosofie.

Prin aceasta, după Platon, statul trebuie să fie un institut de educaţie pentru societate: scopul superior este să pregătească pe om de la viaţa senzorială la cea suprasenzorială, de la viaţa pământească la cea divină. Este, în general, idealul moral, care pluteşte pe dinaintea ochilor filosofului în terminarea consecventă a tabloului a „celui mai bun stat". De aceea, după cum toate interesele superioare ale omului trebuie să fie îmbrăţişate de această comunitate socială a vieţii, tot astfel şi filosoful vrea să monopolizeze pentru stat nu numai educaţia şi ştiinţa, dar şi *arta şi religia.* Numai acea artă are să fie admisă, care-şi îndreaptă activitatea imitatoare la idei şi mai ales la ideea binelui, şi dacă şi *kálokagathía* grecească va consta în aceea, că tot frumosul trecea şi ca bun, apoi Platon îi răstoarnă înţelesul, că cu adevărat frumos ar fi numai binele. Tot aşa statul ideal primeşte în adevăr, în general, miturile şi cultul religiei greceşti oficiale ca mijloc educativ pentru clasa a treia şi în parte (mai ales în copilărie) şi pentru clasa a doua: însă alungă din mituri tot imoralul şi dubiosul şi le admite numai ca înfăţişări figurate de adevăruri etice. Însă filosofii îşi au religia în ştiinţă şi în virtute, al căror ţel superior este asemănarea cu ideea binelui, cu a divinităţii (*homoíoosis theóoi* = asemănarea cu D-zeu).

Platon şi-a crezut pólis a sa, nu ca utopie ci cu toată seriozitatea ca un ideal realizabil. Întrebuinţează de aceea în amănunte, mai ales la instituţiile sociale, trăsături numeroase din realitatea vieţii publice greceşti, cu predilecţie natural din instituţiile mai aspre şi mai aristocratice ale tulpinei dorice; şi chiar dacă era convins, că din stările existente ar fi de realizat idealul său numai printr-o cultură radicală, apoi crede nu mai puţin, că, dacă ar izbuti, să creeze acest ideal, ar mulţumi permanent nu numai pe cetăţenii săi, s-ar dovedi puternic şi victorios şi în contra tuturor atacurilor externe. În dialogul *Kritias* , filosoful voia să ducă până la capăt acest gând: statul culturii avea să se arate superior lui Atlantis, statului forţei exterioare. O idealizare a războaielor cu perşii plutea desigur înaintea lui; descrierea Atlantidei oferă analogii remarcabile cu instituţiile popoarelor culturale americane de odinioară.

Trăsătura fundamentală aristocratică a statului platonic corespunde nu numai convingerii personale a lui Platon şi a marelui său profesor, ci se dezvoltă în mod necesar din gândul, că cultura

ştiinţifică, în care constă cea mai înaltă virtute a omului şi singura sa îndreptăţire la conducerea statului (cfr. dialogul *Gorgias*), poate să revină totdeauna numai la foarte puţini. De asemenea excluderea oricărei munci materiale de la cele două clase conducătoare stă în legătură desigur cu prejudecata generală a grecilor în contra „a ceea ce este ordinar", se justifică însă la Platon cu socoteala, că orice muncă dreaptă presupune dragoste de lucru, sau aduce cu sine dragostea, şi că deci orice meserie trebuie să coboare sufletul la senzorial şi trebuie să-l înstrăineze de destinarea sa supra-senzorială. Din acelaşi motiv izvorăşte excluderea vieţii de familie şi a proprietăţii particulare. Este rătăcitor a vorbi aici de comunism: comunitatea femeilor, a copiilor şi a averilor este restrânsă de Platon în mod formal la cele două clase superioare. Ea nu trebuie să mulţumească vreo pretenţie egală pentru toţi (cum asta era cazul la cerinţele naturaliste ale cinismului radical) ci trebuia să împiedice, ca vreun interes privat să limiteze devotamentul războinicilor şi al domnitorilor pentru binele public. Comunitatea este o jertfă, care se aduce ideii de bine.

În această subordonare totală a întregii vieţi individuale la scopul întregului constă caracterul specific al eticii platonice şi, în acelaşi timp, tendinţa sa departe meritoare peste realitatea grecească. Destrămării începătoare a culturii elene îi ţine în faţă filosoful un tablou ideal de comunitate politică, şi care tablou ideal nu fusese niciodată real şi care putea să ajungă real abia, când ajunsese la domnie gândul platonic, că toată viaţa pământească ar avea valoare şi înţeles numai ca educare pentru o existenţă suprasenzorială superioară. Într-atât statul platonic a fost realizat de ierarhie medievală, întrucât această ierarhie puse pe preoţi în locul filosofilor. Alte momente ale idealului platonic, de pildă domnia culturii ştiinţifice în viaţa publică, s-au realizat parţial şi în stările publice ale popoarelor moderne.

## Revizuirea doctrinei ideilor

Silinţa, de a face doctrina ideilor cel mai important obiect de învăţământ în educarea stăpânitorilor, l-a dus pe Platon de la entuziasmul, pe care el îl lega cu teoria ideilor la origine în orice direcţie, la o atitudine mai chibzuită şi mai intelectuală. Rezultatul acestei atitudini este revizuirea doctrinei ideilor. Cinci întrebări sunt acelea, cu care păşeşte în faţa conceperii ei de până acum: prima

întrebare, care noţiuni ar fi de socotit la idei; întrebarea a doua, cum şi-ar cugeta lumea participiparea ideilor la lucruri; întrebarea a treia, cum ar putea scăpa lumea de admiterea la infinit de multe idei pentru fiecare noţiune, la care admitere trebuia să ducă metoda, de a pune ca idee comunul la mai mult, întrebarea a patra cum ar trebui să fie posibil, să cunoaştem ideile cugetate ca odihnindu-se în înţeles eleat, când faptul de a deveni cunoscut este o suferinţă, şi întrebarea a cincea, cum ar fi posibil pentru acela, care cunoaşte cu adevărat acestei idei, adică pentru D-zeu, să se preocupe de cele pământeşti. Încercarea, de a răspunde la aceste întrebări, a pricinuit îndeosebi transformarea doctrinei ideilor.

În prima sa schiţă, doctrina născută în cele din urmă din motive etice cunoaşte numai idei etice: dreptul în sine, frumosul în sine, binele în sine etc. Însă unei cugetări departe privitoare trebuia să i se impună gândul, că, dacă ideile sunt noţiuni generice fundamentale, atunci trebuie să fie aşa de multe, câte noţiuni generice sau nume comune se găsesc în prealabil pentru diferite lucruri perceptibile. În felul acesta Platon ajunge să admită acum idei de tot ce se poate cumva gândi, de lucruri, de însuşiri şi de relaţiuni, de produse ale artei ca şi ale naturii, de bine tot aşa ca şi de rău, de înalt ca şi de scund.

În general şirul dialogurilor stăruie pentru presupunerea, după care concepţia lumii de idei etico-estetice fu concepţia originară. O idee a urâciunii nu se potriveşte deloc în dialogurile înfloritoarei doctrine a ideilor, mai degrabă pentru Paton lumea ideilor este aici ceva absolut preţios în cuprins. Abia cu păşirea problemei din filosofia naturii ajunse Platon să caute în această lume suprasenzorială şi formele fundamentale ontologice, după care este formată lumea senzorială a devenirii, şi potrivit cu aceasta se văzu silit să lărgească şi concepţia originară.

Ceea ce priveşte mai departe determinarea relaţiei lucrurilor senzoriale cu ideea lor, apoi Platon căutase s-o facă inteligibilă mai întâi prin noţiunea *participării* (*méthexís*) sau a prezenţei (*parousía*). Prin acea noţiune a participării, pornind de la lucrurile individuale: ideea este unitarul în sine, rămânând veşnic egală cu sine, la care lucrurile senzoriale participă numai alternativ la naşterea, schimbarea şi trecerea lor, şi numai prin această participare la idee, la realul cu adevărat, le revine şi lucrurilor individuale senzoriale o anumită fire. Prin noţiunea *parousía* pornind din contră de la idee, care păşeşte oarecum la lucrul individual şi-i acordă prin aceasta existenţa sa, calităţile sale, măsurile şi raporturile. Aşadar schimbarea însuşirilor la

lucrurile senzoriale este redusă la o venire şi o mergere a ideilor în puterea căreia ideea când stă la lucrul individual, când îl părăseşte iarăşi.

Însă de la început desigur Platon nu fu nelămurit asupra nepreciziei acestei concepţii. Şi cum această concepţie, după cum arată discuţiile despre filosofia naturii din *Phedon*, ar fi trebuie să-l ducă în consecinţa lor la desfiinţarea separării îndeplinite de el din motive etice, care motive au fost pentru el totdeauna motivele cele mai hotărâtoare, separare a lumii ideilor de lumea devenirii, atunci o lăsă să cadă, pe dată ce crezu că poate să dea o soluţie mai bună sub influenţa teologiei anaxagoreice. Ideile valorează acum ca străchipuri ale lucrurilor, la care străchipuri privind, raţiunea universală sau D-zeu a creat lucrurile pământeşti. În locul *méthexís* sau *parousía* păşeşte *mimeesis* şi lucrurile pământeşti sunt copiile *(eikónes, eídoola)*: ideile sunt străchipurile *(paradeígmata)*. Şi tocmai în aceasta constă gradul mai mic de realitate, pe care-l posedă lumea corporală faţă de *óntoos ón* (fiindul cu adevărat).

Cu această concepţie se dădu lui Platon la îndemână în acelaşi timp un răspuns la a treia întrebare. Creatorul lumii, care ar trebui să stea peste orice fire şi devenire, valora pentru el acum şi drept creatorul ideilor şi creă, pentru a nu cădea în infinit, pentru fiecare gen numai o idee.

Soluţionarea celorlalte două întrebări însă, care-şi au greutatea lor proprie în problema cunoaşterii ideilor, silesc pe Platon la o schimbare adâncă a concepţiei sale de până acum. El vede că despre o cunoaştere a ideilor se poate vorbi numai, când ideilor li se cuvine suferire şi mişcare, când aşadar cade firea rigidă, pe care le-o atribuise sub impresia eleatismului. Numai biruirea eleatismului putea să scape doctrina ideilor de greutăţile din teoria cunoştinţei inerente ei şi cu aceasta să scape în acelaşi timp posibilitatea filosofiei.

Platon în această situaţie a supus punctul său de vedere de până acum unei examinări temeinice, care ajunge în jos până la ultima sa ipoteză. A cumpănit cu toată grija chestiunea, dacă ar trebui să stăruie în concepţia cunoştinţei, care concepţie stă la baza întregii doctrine a ideilor, sau dacă s-ar arăta un alt drum. În *Theetet* este exclusă într-o răfuială amănunţită, specific ştiinţifică cu alte teorii filosofice ultima posibilitate în progresiune sistematică. Faţă în faţă cu teoria relativistă a percepţiei a lui Protagora şi a partizanilor săi, se trimite înainte de toate la faptul, că fiecare simţ este în stare să procure totdeauna numai calitatea conformă cu el din lucruri, însă că nu este în stare să prindă

determinările valabile în comun despre lucruri ca esenţă, identitate şi diversitate, unitate şi dualitate, asemănare şi neasemănare, ba şi frumuseţe şi urâţenie, bunătate şi răutate etc. Şi numai o cunoştinţă, care prinde esenţa lucrurilor, poate să fie socotită ca ştire în ochii lui Platon, care ştire de aceea poate să fie căpătată numai printr-o activitate a sufletului însuşi (*Phedon*). În contra egalizării, aţâţate prin aceasta, a ştirii cu reprezentarea exactă însă, este pus în joc ca şi mai înainte caracterul şovăitor şi nesigur al părerii goale şi în fine este respinsă identificarea antistenică, apropiată iarăşi prin aceasta, a cunoştinţei cu reprezentarea exactă legată cu explicarea (*aleethès dóxa metà lógou*) este respinsă prin dovada, că nici conceperea lui *lógos* ca expresie verbală a gânditului, nici de asemenea conceperea ca enumerarea părţilor constitutive ale unui lucru, nici de asemenea aceea ca arătarea semnului său deosebit, nu este în stare să deosebească această determinare de reprezentarea exactă, şi de aceea de asemenea nu este în stare să dea caracterul fundamental pentru ştire, caracterul firii solide. Rezultatul pozitiv este cu aceasta părerea, că în interesul ştirii şi al deosebirii sale de părere, trebuie să se stăruiască în doctrina ideilor. Atunci însă se dovedi ca inevitabilă despărţirea de eleatism cu atât mai mult, cu cât mentalitatea elată, cu recunoaşterea de către ea numai a fiindului, nu numai excludea fiecare deosebire a filosofului de sofist sau politic, dintre care acela putea să existe ca imitatorul aparenţei înşelătoare în cuvinte, numai când exista un nefiind, şi acesta ca imitator adevăratei firi poate exista în grupă de oameni numai, dacă exista o devenire adevărată, importantă vital pentru posibilitatea fiecărei arte, dar de asemenea făcea imposibilă întreaga filosofie, a cărei esenţă Platon o găsea, mereu mai conştient, într-o înlănţuire de noţiuni, înlănţuire care presupune înlănţuirea firii şi care corespund acestei înlănţuiri a firii.

Platon execută această desprindere în chipul, că cu toată recunoaşterea metodei eleate, cu care arăta un acord întins propria sa procedare în discuţia ipotetică, respinge totuşi felul şi chipul, cum ea fusese aplicată de eleaţi. Aşa cum o mânuiesc eleaţii, aplicată la lucrurile senzoriale, ea cade în contradicţie cu experienţa; căci un om este un cel mult, întrucât constă din mai multe părţi, şi totuşi iarăşi unul în raport cu alţii. Şi aplicată la idei şi în acelaşi timp întregită prin extinderea ei şi la negaţia (nefirea unului) opusă unei poziţii (firea unului), duce atât pentru cel pus însuşi cât şi pentru opusul său (nefirea) la cele mai mare antinomii. Greşeala ei principală însă o descoperă Platon în nesocotirea relativităţii şi înţelesului multiplu al

noţiunilor din partea eleaţilor. Numai fiindcă ei nu vedeau, că pentru predicaţie vine în discuţie şi legătura, în care este considerat subiectul, şi mai ales privitor la noţiunea firii, ignorau că ea poate să fie folosită când în înţeles substanţial şi când în înţeles accidental sau când ca subiect şi când ca predicat, putură să ajungă la principiul lor metafizic şi la toate urmările derivate de aici. Însă dacă recunoaştem relativitatea predicării şi înţelesul multiplu al noţiunilor, atunci este dată cu aceasta nu numai firea nefiindului ca a unuia diferit de fire şi este dată existenţa unei „adevărate deveniri" şi cu aceasta posibilitatea de a deosebi de sofist şi de bărbatul politic pe filosoful preocupat de adevărata fire, dar este căpătată şi ipoteza unei înlănţuiri a ideilor, ipoteză importantă principial pentru filosofie, fără care ar fi exclusă în general orice vorbire şi cugetare despre fiind şi asupra lui. Şi cercetarea mai precisă a acestei înlănţuiri cu ajutorul împărţirii o atribuie Platon acum filosofiei, ca pe activitatea ei cea mai importantă, prin care singură poate filosofia să ajungă la o deplină privire în imperiul fiindului cu adevărat şi în formarea sa. Înlănţuirea însăşi însă o desemnează ca judecată, a cărei sarcină o vede în faptul de a deosebi adevărul şi falsitatea. Şi cum puse prin aceasta sâmburele logicii, dă acestei discipline un caracter metafizic prin legarea ei cu lumea adevăratei firi şi prin conceperea dată prin aceasta a adevărului şi falsităţii, ca acord şi neacord între cugetare şi fire în acelaşi timp. Întrebarea însă, de la care pornise această întreagă discuţie, întrebarea de posibilitatea cunoaşterii ideilor, îşi primeşte dezlegarea prin dovada, cu firea ar putea să fie legată, afară de liniştea necesară de hatârul identităţii sale, şi mişcarea, şi ar trebui să fie legată cu ea, căci fiindul absolut ar fi imposibil de cugetat fără raţiune, apoi însă şi n-ar fi de cugetat fără suflet şi fără mişcare.

Dialogurile *Parmenide*, *Sophistul* şi *Politicos* sunt de importanţă specială pentru dezvoltarea filosofiei platonice. În ele iese la iveală destul de limpede tranziţia, îndeplinită chiar în ultima parte din *Politeia* sub colaborarea matematicii, de la metoda estetică la cea curat logică şi în acelaşi timp transformarea dată odată cu aceasta, a lumii ideilor într-un sistem modelat după punctele de vedere ale supraordonării şi ale subordonării.

Platon însuşi n-a urmărit mai departe aceste imbolduri logice. Pentru el, după înlăturarea greutăţilor care ameninţau doctrina ideilor, se ridicară iarăşi pe primul plan vechile interese etico-politice, alături de care păşesc acum noile interese din filosofia naturii. Experienţele vieţii practice, trebuie să exercite cea mai puternică influenţă tocmai

asupra părerilor şi idealelor sale politice. Astfel se oglindesc în *Politicos* decepţiile amare, pe care i le-a adus a doua călătorie a sa la curtea din Siracusa. Aici, având în vedere pe amicul său Dion, în care punea aşa de mari speranţe, şi, în trecerea limpede de la tendinţa mai mult aristocrată din *Politeia* la tendinţa monarhică, se entuziasmează pentru un absolutism luminat şi descrie pe regele ideal, ca inteligenţa politică întrupată, care, ridicată deasupra legilor pozitive, strânge diferitele elemente în unitate prin propria-i voinţă puternică, bună şi raţională, la nevoie prin constrângere, şi creează şi garantează prosperitatea comunităţii. Ca nouă noţiune rodnică, apare însă în acest dialog noţiunea *métrion*, a preciziunii în măsură: Platon deosebeşte o dublă *metreetikeé* (măsurătoare), aceea, care măsoară şi preţuieşte lucrurile în raportul lor reciproc, aşadar numai relativă, şi cealaltă, care le măsoară şi le preţuieşte după o măsură absolută, dată în natură, respectiv în cugetare. Transpus pe terenul etic, acest gând de *métrion*, gând anticipator al lui *mesótees* (mijlocie) aristotelic, dă un remarcabil progres al eticii platonice, întrucât el, fără a-şi pierde temelia intelectualistă, admite totuşi o esenţială diversitate, ba o adversitate a virtuţilor şi statuează două tipuri fundamentale, sau ritmuri ale firii etice, energicul şi liniştitul. Pe temelia acestei firi etice, se determină apoi sarcina artei politice ca a unei *basilikeé hyphantikeé* (ţesătorie regală), în aceea de a suprima răul, iar demnul de viaţă a-l împăca unul cu altul în cele două contraste ale sale, fie prin legătura divină a instruirii filosofice, fie prin legăturile omeneşti ale raporturilor familiale, şi a uni aceste contraste într-un întreg armonic (*mían tinà dynamin kaì idéan, 308 c*), cu care prilej fireşte şi iese la lumină îndoiala în posibilitatea unei personalităţi capabile de dezlegarea acestei probleme superioare şi cu adevărat regească, şi de aceea se trimite chiar la statul legal ca la *deúteros plóus* (încercare nouă). Însă statul legal trebuie să vină în locul al doilea de aceea, deoarece legile niciodată nu se pot adapta, la întreaga multiplicitate şi ciudăţenie a oamenilor şi a acţiunilor izolate, aşa cum face priceperea domnitorului desăvârşit.

## Filosofia naturii : *Timaios*

Reflecţiunile din filosofia naturii însă, la care Platon se văzu dus pentru prima dată în *Phedon*, le reia *Timaios*, în acelaşi timp pentru a lărgi gândirile etico-politice într-o privire despre lume. Fireşte această filosofie a naturii nu putea să pretindă de la început, ca dialectica, de

a fi o ştire în înţeles sever. Căci chiar dacă Platon determinase sarcina metafizicii în aceea, de a considera ideile, şi mai ales ideea binelui, ca originea lumii sensibile, totuşi îi rămase lumea sensibilă, în urmă ca şi mai înainte, imperiul devenirii şi al pieririi, care, după premisele filosofiei sale, niciodată nu putea să ajungă obiect al unei cunoaşteri dialectice, adică adevărate.

De aceea, când trase în cercul cercetării şi doctrinei sale de asemenea ştiinţa naturii, faţă de care se ţinuse mai înainte cu totul în sensul respingător al lui Socrate, rămase totuşi la părerea, şi o accentuă în introducerea lui *Timaios* formal de tot şi special de ascuţit, că despre devenirea şi trecerea lucrurilor n-ar putea exista *episteémee* ci numai *pistis* (credinţă), n-ar putea exista ştiinţă, ci numai o părere autentică, şi nu pretinde de aceea pentru doctrina sa despre natură valoarea adevărului, ci numai valoarea probabilităţii. Expunerile lui *Timaios* sunt numai *eikótes mythoi* (poveşti probabile) şi au numai valoarea unui joc potrivit şi raţional, pentru recreare, în urma ocupării cu fiindul cu adevărat.

Filosofia naturii stă deci pentru Platon, în valoare ştiinţifică, hotărât de tot după metafizica din doctrina ideilor. Totuşi asta nu este încă un motiv a admite, că luarea în seamă a dorinţelor şi nevoilor şcolarilor ar fi fost aceea, care ar fi dispus simţul gânditorului, simţ îndreptat la firea permanentă, să se coboare la o ocupare de încercare cu alterabilul. Prin întreaga dezvoltare a gândirii sale, Platon dăduse de întrebări din filosofia naturii, aşa zicând de la sine, şi foarte bine într-o epocă de linişte, aşa cum ar putea să fi intervenit după soluţionarea greutăţilor aruncate în *Parmenide*, putu însuşi să folosească concepţia sa în speculaţiile din filosofia naturii, ca recreaţie de munca dialectică din viaţă. Cu atât mai mult, când se împacă cu gândul, trezit poate şi de dorinţele şcolarilor săi, de a-şi consolida cosmologic părerile sale politice şi de a le preţui cultural-filosofic, dintre care se realiză firește numai prima. Căci din *Critias* şi *Hermocrate*, care aveau să scoată la iveală amândouă statul ideal „în mişcare", adică în manifestarea sa, *Critias* în preistoria mitică şi *Hermocrate* în lumina istoriei, s-a scris numai din *Critias* un început scurt.

Ceea ce astfel sta pentru filosof însuşi în linia a doua, a fost făcut lucru principal, în chip remarcabil, în judecata secolelor următoare. Fizica teleologică a lui Platon trece drept isprava cea mai importantă a sa de-a lungul epocii elenismului şi a întregului ev mediu, în timp ce doctrina ideilor este împinsă mai mult sau mai puţin în fundal. Aceasta se explică odată prin caracterul religios, special de simpatic acelei epoci ulterioare, al expunerii lui *Timaios*, apoi prin împrejurarea că şcoala lui Platon se agăţă tocmai de această parte a doctrinei, parte mai pipăibilă şi mai utilizabilă pentru ea.

Temelia pentru „miturile" din *Timaios* o formează metafizica statului, împreună cu filosofia naturii a lui Democrit. Lumea sensibilă aparţine ca vizibilă lumii devenirii şi de aceea nu poate fi veşnică, ci trebuie să fie născută. Ea este creată de *D-zeul făcătorul de lume*, de *deemiourgós*. El este forţa activă cu scop, este bun, şi din bunătatea sa a făcut lumea. El a făcut-o având în vedere ideile, acele „forme" unitare, pure, după care o imită. De aceea lumea este cea mai desăvârşită, cea mai bună şi cea mai frumoasă şi, ca produsul raţiunii şi bunătăţii divine, unica lume.

Desăvârşirea acestei unice lumi, care este repetată cu solemnitate specială la sfârşitul lui *Timaios*, este o cerinţă necesară a gândului fundamental teleologic: respingerea presupunerii contrare de multe şi nenumărate lumi apare, mai ales în legătură cu precedentul direct, ca polemică în contra lui Democrit. După principiul mecanic al acestuia, se nasc ici şi colo, în cel mişcat fără rânduire, vârtejurile şi din ele se nasc lumile: Zeul rânduitor modelează numai singura lume, lumea cea mai desăvârşită.

Una dintre faptele cele mai izbitoare din istoria literaturii antice este de altfel tăcerea aparent completă a lui Platon asupra lui Democrit, care tăcere a fost discutată adeseori chiar în antichitate. Este imposibil să explicăm această tăcere din ură, sau din dispreţ, căci Platon se ocupă pe larg cu bărbaţi ca cinicii şi cirenaicii, a căror mentalitate trebuia să-i fi fost mult mai nesimpatică şi a căror însemnătate intelectuală trebuia să-i apară mult mai mică. Cum că însă Platon n-ar fi ştiut nimic de Democrit, este foarte neprobabil, în primul rând din punct de vedere cronologic. Chiar dacă vrem să admitem, că Democrit, în urma lungilor sale călătorii, ajunse abia relativ târziu la activitate literară, apoi totuşi masa activităţii sale publiciste cere să punem începutul activităţii încă decisiv înaintea primelor scrieri platonice ulterioare: cînd Platon scrise *Symposion*, Democrit era în vârstă cam de 75 de ani. Cu atât mai remarcabil este

faptul, că Platon, care de altfel menţionează toate filosofiile anterioare (cel puţin dând să înţeleagă), ignorează nu numai pe Democrit, dar şi doctrina atomistă în general. De aici este de conchis în orice caz, că atomismul - chiar este îndoielnic, dacă Leucip a scris ceva - a fost fără pic de succes în cercul de cultură atenian. Potrivit cu aceasta, apare inteligibil, că, în epoca sofiştilor şi a lui Socrate, lumea din Atena s-a ţinut cu totul indiferentă faţă de lucrările esenţiale şi tot astfel şi Platon însuşi nu făcu mai târziu, când îşi prelucră filosofia naturii, nici o menţiune despre scrierile marelui atomist. Este exclus ca el să nu le fi cunoscut în realitate, în timpul acesta.

Că încă şi această lume nu corespunde deplin ideilor, ci numai după posibilitate, atârnă de celălalt principiu al lumii sensibile, de *spaţiul* în care a format-o D-zeu. Nici cu cugetarea, nici cu simţurile a-l cunoaşte (aşadar nici noţiune, nici percepere, nici idee, nici lucru sensibil), spaţiul este aceea, fără care n-ar putea apărea *óntoos· ón*, ideile n-ar putea să fie copiate în lucrurile sensibile, care sunt tocmai o mijlocie între fire şi nefire (*Politeia* 477). Spaţiul (*chóora tópos 52 a f)* este acela, în care se joacă procesul universal (*tó én hóoi gignetai 50 c*), care ia toate formele corporale (*physis tà pánta sóomata dechoménee 50 b, tó pandechès*, care primeşte tot 51 a), plasticitatea nedeterminată (*ámorphon ekmagéion* = copie amorfă), care este activă la formarea lumii drept *conditio sine qua non* şi, într-atât că a doua cauză, slujitoare, ca *synaition* alături de adevărata *aitía,* ca *tó tées planooménees eidos aitías* (48a) alături de *nóus*, ca principiul lui *anágkee* alături de activitatea divină, cu scop neturburând-o, însă punându-i anumite limite.

Identitatea „materiei" platonice cu vidul, pe care au admis-o E. Zeller şi alţii, n-are succes din faptul, că Platon tăgăduieşte vidul. „Spaţiul" va fi de conceput de aceea ca prima m a t e r i e, încă neformată. Numai despre o astfel de materie se poate declara acea mişcare tremurătoare, despre care este vorba în *Timaios*, după modelul lui Democrit. De asemenea triunghiurile, din care Platon construieşte elementele, trebuie de aceea să fie gândite drept corporale. Stabilirea unui *xynaítion* (complice) şi deosebirea limpede şi instructivă a două feluri de *aitíai* în *Timaios*, este fireşte un simptom de faptul, că Platon cu timpul dobândi interes din ce în ce mai mare pentru explicarea ştiinţifică a lumii empirice, nu însemnează totuşi o abatere adevărată de la părerea dezvoltată în *Phedon*, potrivit cu care numai *aitíai* (cauzele) teleologice merită cu adevărat acest nume. Căci şi aici coincide, că materialul palpabil ar forma o condiţie

necesară pentru acţiunea potenţelor spirituale, numai că încă nu vrea să-i acorde aici numele de *aitía,* chiar în înţelesul impropriu. Pe de altă parte şi în *Timaios* nu lasă nici o îndoială asupra faptului că materia în calitate de *xynaítion*, n-ar fi un principiu, care stă alături autonom de *theia aitía*, cu atât mai puţin un principiu egal în valoare: ci Demiurgul se serveşte numai de aceste cauze ajutătoare, lumea însă o modelează cu totul autonom.

Ca vizibilul cel mai desăvârşit, cosmosul trebuie să aibă de asemenea raţiune şi suflet. Prima faptă a Demiurgului la crearea lumii este de aceea formarea *sufletului uni*[illegible] Ca principiu de mişcare al universului şi ca stăpân al universului, sufletul trebuie atât să-l pătrundă cât şi să-l înconjoare din afară. El este descris ca un amestec între substanţă unitară, între cea divizibilă şi între o substanţă deja amestecată din amândouă, şi posedă conform cu aceasta, însuşirile opuse, proprii acelor substanţe, de *tautón* şi de *tháteron*, de uniformitate şi de schimbare; sufletul cuprinde în sine toate numerele şi proporţiile, el este însuşi forma matematică a cosmosului şi de aceea împărţit de *demiurgos* după proporţii armonice, cu care prilej se desparte mai întâi un cerc exterior al mişcărilor uniforme şi un cerc interior al mişcărilor schimbătoare (locul stelelor fixe şi al planetelor), cercul interior însă este împărţit iarăşi în sine proporţional. Cu aceste cercuri, în imitarea veşniciei mişcat constant în timp, sufletul o să pună în mişcare întregul cosmos, şi în puterea acestei mişcări pătrunzătoare prin întreg şi revenind în sine, sufletul produce în sine şi în lucrurile individuale conştiinţa, perceperea şi cugetarea; ştirea cea mai desăvârşită însă este mişcarea circulară a stelelor, revenind mereu în sine.

Amănuntul în această descriere extrem de fantastică a lui *Timaios* este în parte obscur şi contestat. Sprijinirea de pitagorei, de doctrina lor a numerelor, tot aşa de bine ca şi de astronomia şi armonia lor, este învederată. În împărţirea sufletului lumii (cu care coincide împărţirea sistemului astronomic al lumii) joacă rolul principal proporţia armonică şi media aritmetică. Gândul fundamentaul mai preţios este gândul rânduirii matematice a lumii. „Matematicul" nu este, potrivit cu aceasta, identic pentru Platon cu sufletul lumii, însă în legătură cea mai precisă cu acest suflet şi într-o mijlocie analogă între idei şi lumea sensibilă: cum formele matematice, în înţeles static, formează o mijlocire între a fi şi a nu fi, tot astfel este membrul mijlocitor dinamic. În chip analog, zeii creaţi, care formează părţile

muritoare ale sufletului omenesc, ocupă o situaţie mijlocie între D-zeu şi lume.

Caracteristică în doctrina platonică a mişcării este faptul că această doctrină reduce toată mişcarea individualului la mişcarea întregului, mişcare determinată cu scop deplin; ea formează, tocmai cu aceasta, contrastul diametral cu atomismul, care cugeta mişcarea ca funcţie autonomă a fiecărui atom individual. Legătura cu atitudinea fundamentală etică a lui Platon o păstrează aşadar *Timaios* prin aceea, că el, comparând şi fenomenele psihice cu micşările, desemnează imitarea mişcărilor Universului, ca mijlocul de a da corpului şi sufletului croiala cuvenită, şi mai ales de a scăpa de rătăcire raţiunea omului, care raţiune, din pricina originei sale din cer, face pe om *phytón ouk éggeion áll' ouránion* (vietate nu pământească ci cerească) şi de a scăpa raţiunea prin privirea la *dianoeéss kaì periphoraì tóu pantos* (cugetările şi relaţiile întregului), înrudite cu el, de rătăcirea în care rătăcire căzuseră mişcările ei, regulate la origine, prin intrarea ei în corp, în urma proceselor hrănirii şi perceprii. Însemnătatea astrologiei chiar a crescut faţă de *Politeia.*

Întocmirea matematică mai departe a spaţiului se îndeplineşte în lumea pământească în formarea elementelor *(stoithéia)*. Alături de o deducere artificială a numărului lor de patru, care deducere introduce aerul şi apa între foc şi pământ, ca pe cele două mijlocii, Platon dă despre ele o dezvoltare stereometrică, una care cu folosirea descoperirilor stereometrice din *Theetetus* atribuie elementelor cele patru corpuri regulate, ca formele lor fundamentale: tetraedrul îl adresează focului, octaedrul aerului, icosaedrul apei, cubul pământului. Aceste corpuri fundamentale însă şi le gândeşte compuse din triunghiuri dreptunghiulare cugetate corporal, în parte din triunghi isoscel, în parte din astfel de triunghiuri, la care ipotenuza este îndoitul catetei mai mici. Din mărimea şi numărul divers al acestor triunghiuri indivizibile sunt deduse apoi, cu fantezie inteligentă aşa numitele feluri ale elementelor individuale, ca de pildă grindină, ghiaţă, zăpadă, vin, răşină, untdelemn, aur ca feluri ale apei, ca şi calităţile fizice şi chimice ale materiilor izolate, în timp ce repartizarea lor în spaţiu, amestecarea lor şi mişcarea neântreruptă, în care se găsesc, este explicată din mişcarea circulară, înghesuitoare a universului, în legătură cu mersul fiecărui element la locul său natural.

Şi Platon admite, că, după masa lor principală, elementele şi materiile individuale se găsesc într-o parte determinată a spaţiului, la

care parte caută să revină părţile răspândite, şi revin în puterea năzuirii înruditului la înrudit. Nu este limpede de tot, cum introduce în acest gând legătura celor grele. În orice caz văzuse, că direcţia de sus în jos nu poate să fie considerată ca absolută, ci că în sfera universală există numai cele două direcţiuni, spre centru şi spre periferie.

Părererile astronomice ale lui Platon se deosebesc de acelea ale pitagoreilor în esenţă prin admiterea nemişcării pământului. Acesta se odihneşte, după el, ca sferă în mijlocul universului, de asemenea sferic: împrejurul osiei „de diamant" a acestuia se învârteşte la periferia extremă, cu rotaţie zilnică de la Răsărit la Apus, cerul cu stele fixe, în care iarăşi stelele individuale, ca „zei vizibili", sunt cuprinse în mişcare perfectă, constantă, împrejurul lor însele. Acea rotaţie se comunică şi celor şapte sfere, în care se găsesc cele cinci planete, soarele şi luna, şi care taie acel prim cerc în direcţia zodiacului. Planetele, soarele şi luna însă au înlăuntrul cercurilor lor mişcări proprii, retrograde, de viteză diversă.

Admiterea ultimă, pentru explicarea neregularităţii aparente a mişcărilor planetelor, a rămas decisivă mult timp pentru teoria astronomică. Principiul metodic aşezat la baza ei a fost formulat minunat de Platon şau de şcolarii săi în întrebarea:*tínoon hzpotetheisóon homalóon kaì tetagménoon kinéeseoon diasoothéei tà perì tàs kinéeseis tóon planooménoon phainomena*? (prin care mişcări stabilite, simple şi ordonate, s-ar putea salva fenomenele de mişcări ale plantelor?). De curând lumea a înclinat de altfel, ca pe notiţa lui Plutarch revenindă la Theophrast, că Platon la bătrâneţe ar fi regretat, că a pus pământul în centrul lumii, s-o interpretăm în legătură cu declaraţia astronomică remarcabilă a lui Platon din *Nómoi* în felul, că lui i-ar fi venit de fapt o presimţire despre mişcarea pământului împrejurul soarelui.

După fizica terestră şi cosmică, urmează, ca ultim şi poate cel mai interesant capitol (de la 61 c. înainte), o expunere amănunţită a acelor fenomene de mişcare, care constituiesc viaţa omului, după latura corporală, ca şi după cea sufletească. Platon dă aici o antropologie şi psihologie formală, fără îndoială rodit de cercetările fiziologilor, însă necontenit cu atitudine teleologică, specifică întregii sale filosofii a naturii. Mai întâi sunt explicate senzaţiile simţurilor şi deosebirilor de calitate ale lucrurilor, care deosebiri stau la temelia lor. De aceasta se leagă o teorie a sentimentului senzorial, care se naşte prin transmiterea şi continuarea unei ciocniri motrice până la sediul

conştiinţei, şi, după cum această ciocnire, este numită plăcere sau durere. După asta urmează o descriere a perceprii sensibile după diversele organe sensibile. De asemenea psihologia lui Platon este întregită acum prin localizarea raţiunii în capul asemănător universului, a curajului în piept, a poftei în abdomen. Motivul pentru aceasta este reflexiunea că părţile neraţionale ale sufletului stau astfel foarte puţin în cale raţiunii şi pot să-i servească cel mai bine. Căci, după cum corpul există pentru suflet, tot astfel părţile inferioare ale sufletului există pentru raţiune şi pentru perfecţionarea ei, necesară la înapoierea în adevărata patrie a ei. De asemenea anatomia şi fiziologia pură este discutată pe larg, de care se leagă apoi ca anexă, încă o scurtă nosologie şi dietetică. Partea cea mai interesantă însă sunt capitolele finale, care tratează în chip extrem de instructiv, despre acţiunea reciprocă între corp şi suflet. Însă dacă Platon accentuează aici mai ales şi condiţionalitatea corporală a vieţii sufleteşti, şi, trecând peste privirile sale anterioare, găseşte, în parte, în aceasta o explicare a bolilor sufleteşti şi a involuntarităţii păcatului, apoi totuşi această pricepere îi serveşte numai, să stăruie cu atât mai mult, pentru o perfecţionare potrivită şi simetrică a corpului şi a sufletului, pe care o sprijină aici pe imitarea mişcărilor totului. Însă cu aceasta consideraţiile din filosofia naturii dau iarăşi în aceea, ce este totodeauna pentru Platon partea cea mai importantă, în etică. Şi ca abatere remarcabilă de la gândurile din *Politeia*, este totuşi de menţionat desfiinţarea coordonării bărbaţilor şi femeilor. Numai bărbaţii valorează acum pentru Platon ca oameni deplini şi ca elemente ale statului, în timp ce femeile, ca şi toate animalele, o să reuşească abia la a doua naştere a sufletului din bărbaţii rămaşi în urmă în spatele destinului lor, în chip variat.

## Etica şi Statul

Către terenul eticii se îndreaptă Platon iarăşi deplin, în anii săi de mai târziu. În *Phileb* dezvoltă mai întâi problema despre ţelul vieţii, sau despre cel mai înalt bun, ca lucru cel mai desăvârşit, ca acela care se îndestulează singur (*autarkés*) şi nu este năzuit pentru un altul, ci numai încă pentru sine, şi acum iese mult dincolo de unilateralitatea ascetică a primelor sale determinări negative. Cum că viaţa morală singură ar face pe om cu adevărat fericit - în viaţa aceasta ca şi în cealaltă - este convingerea sa fundamentală, niciodată părăsită. Însă chiar dacă este înclinat să caute această fericire adevărată numai în

desăvârşirea cea mai înaltă a sufletului, prin care desăvârşire sufletul participă la lumea divină a ideilor, şi chiar dacă Platon respinge de aceea orice motive utilitariste ale predicii moralei obişnuite, ca nedemne de ea, apoi recunoaşte acum ca motive îndreptăţite ale *celui mai înalt* bun şi felurile de plăcere, care rezultă, ca adevărate şi nobile bucurii în întreaga desfăşurare a activităţilor sufleteşti. Combate şi aici (ca deja în *Gorgias*) teoria, care vrea să vadă pe *télos* numai în plăcerea simţurilor: însă faţă de străduinţa generală după plăcere, nu-i pare compatibilă cu fiinţa omului deplina întrerupere a plăcerii, şi faţă de părerea acelora, care declară ca numai aparentă orice plăcere, ţine strâns de realitatea unei plăceri curate şi fără durere a simţurilor. Combate tot aşa de mult unilateralitatea opusă, care caută adevărata fericire numai în pătrunderea cu mintea, însă, în timp ce pe de altă parte recunoaşte îndreptăţirea plăcerii intelectuale, pretinde aceasta nu numai pentru cunoaşterea raţională (*nóus*) dar şi pentru reprezentarea exactă, pentru orice cunoştinţă şi artă. O *miktòs bíos*, care leagă una cu alta, priceperea şi plăcerea, în care însă *phróneesis* este partea constitutivă incomparabil mai preţioasă şi acea care stă mult mai aproape de *agathòn*, acea viaţă amestecată este arătată de aceea, drept ceva demn de dorit (*hairetòn*) şi în scara bunurilor este descrisă mai precis cu aceea, că ea trebuie să cuprindă în primul rând aceea, ce poate să facă bun în general un amestec, ideea binelui, idee desfăcută în cele trei momente ale cumpătării, frumuseţii şi adevărului, mai departe viaţa amestecată trebuie să cuprindă totalitatea *epistéemai* şi *téchnai*, deşi este făcută vechea deosebire cu privire la certitudinea lor între *epistéemai* divine, care se ocupă cu adevărata fire şi între *téchnai* omeneşti, îndreptate spre cel alterabil, însă de asemenea nu dispensabile pentru viaţa pământească, şi dintre plăceri în fine viaţa amestecată trebuie să conţină senzaţiile adevărate, adică pe cele neinteresate, pe cele estetice, dintre plăcerile sensibile (care constau în umplerea unei lipse şi de aceea sunt legate totdeauna cu anumite *lypai*) însă, numai pe cele necesare pentru viaţă, în timp ce cele *mégistai* şi *sphodrótatoi* (cele mai mari şi cele mai violente) sunt excluse, ca necondiţionat tulburătoare pentru echilibrul sufletesc.

Amănuntele din *Phileb* prezintă greutăţi foarte însemnate. Mai ales este foarte diferită interpretarea celor patru principii (*ápeiron* = nemărginit, *péras* = marginea, *miktón* =amestecatul, *aitía tées symmíxeoos* = pricina amestecului). Totuşi tocmai aici greutăţile nu par să fie invincibile. *Miktón* în primul rând este lumea pământească. Ca *génesis eís ousían* (naşterea la existenţă) se naşte din limitarea

celui *ápeiron* (nemărginit) prin *péras* (limită) sub influenţa lui *aitía*. Cu aceasta, cu averea în vedere a filosofiei naturii din *Timaios*, *ápeiron* trebuie să fie identificat cu materia, *péras* cu ideile şi *aitía*, care este desemnată şi ca *deemiourgóun* (formatorul) sau *nóus* (raţiune), trebuie să fie identificată cu Demiurgul sau cu divinitatea. Nouă este numai admiterea termenilor *péras* şi *ápeiron*. Ea este în legătură însă cu influenţa pitagoreismului, influenţă întărită mult în *Phileb*, şi cu ajutorul pitagoreismului Platon face ultima încercare de a veni la mulţime, plecând de la unitate, de la monade sau henade, după cum spune aici, prin aceea, că intercalează şirul numerelor între unul şi între cel infinit de mult.

Acest pitagoreism pare să fi atras puternic încă o dată pe Platon, după opera *Phileb*. După mărturia lui Aristotel şi a raporturilor de mai târziu, Platon a contopit în ultimul său timp metafizica numerelor a acestuia cu a sa doctrină a ideilor, întrucât introduse deosebirea între *ápeiron* şi *péras* în lumea ideilor, ideile le făcu numere ideale şi identifică noţiunea lui unul cu ideea binelui. Firește, scrierile platonice şi mai ales de asemenea ultima, *Nómoi*, care-l ocupă desigur până la sfârşitul vieţii sale, afară de aşa numitul număr platonic, a cărui însemnătate este şi acum discutată, nu cuprind nimic din această întorsătură, de a cărei realitate nu ne putem îndoi, chiar dacă fu poate numai o idee trecătoare. Pentru considerarea de către noi a filosofiei platonice, ea poate să fie luată în seamă de asemenea numai într-atât, întrucât ne lasă să cunoaştem însemnătatea sporindă, pe care Platon o dă matematicilor, vechiul termen mijlociu între idei şi lucruri.

*Nómoi*, ultima operă a lui Platon, reia problema politică. După cum chiar *Phileb*, desigur sub impresia filosofiei naturii din *Timaios*, a dat la iveală o luare în seamă considerabil întărită a realului, tot astfel şi în *Nómoi* păşeşte o considerare a situaţiei dată empiric, care întrece mult teoriile politice din *Politeia* şi din *Politicos*. Resemnării bătrâneţii, care rezultă din experienţele unei vieţi îndelungate, nu se putu sustrage chiar un bărbat aşa de vioi şi aşa de capabil de entuziasmare de la natură, ca Platon. Şi tocmai pe terenul politicii, nu puţin vor fi contribuit decepţiile, pe care i le-au adus încercările sale de reformă la curtea siracuzană. Credinţa sa în puterea raţiunii şi a binelui în lume a scăzut puternic, şi al a învăţat să pătrundă cu mintea, că cele mai puternice resorturi pentru om sunt plăcerea şi neplăcerea. Dobândirea şi asigurarea fericirii omeneşti are nevoie deci de alte mijloace decât de acelea, pe care le socotise potrivite mai înainte. Sub influenţa sporindă a filosofiei pitagoreice, care ajunge de cea mai

mare însemnătate tocmai acum cu tendința ei religioasă, lumea întreagă valorează pentru el de acum înainte ca proprietate a lui D-zeu și supusă administrării sale. Și omul este numai o jucărie a lui D-zeu, care-l împinge ici și colo, după valoarea sa, pentru ducerea la capăt a planului său de lume, care plan țintește victoria binelui asupra răului, sau desăvârșirea întregului. La îmbunătățirea sa însă, pe care Platon o lasă și acum încă să atârne de voința omului, îi stau alături, gata să ajute, zeii și demonii. Apoi este datoria omului să creadă în D-zeu și în grija sa incoruptibilă de lume și de oameni și în această credință să găsească un sprijin pentru silința sa după virtute. Religia capătă acum o însemnătate cu totul alta, de cum a posedat vreodată. Ea ajunge ceva mai mult, piatra de temelie a întregii sale politici, în înțelesul ur dogmatici de-a dreptul intolerante, care oprește orice cult par[illegible] și-i aplică céle mai aspre pedepse până la pedeapsa cu moarte. D-zeu ajunge măsura tuturor lucrurilor. Pe el are să-l imite nu numai individul, dar și statul. În locul „ideii" de stat, așa cum stă la temelie pretutindeni neexprimat, în dezvoltările din *Politeia*, păşeşte, mijlocită prin sistemul de lume din *Politicos*, epoca de aur întemeiată odinioară de însuși D-zeu, ca model pentru bărbatul de stat. Cu aceasta însă întreaga politică a lui Platon ia o întorsătură decisivă spre pacifism. În contrast energic cu mentalitatea spartană, declară acum pacea purtătoare de orice cultură, ca țelul adevărat al oricărei politici. Aici nu trece cu vederea în adevăr necesitatea hărniciei războinice pentru asigurarea păcii, pune însă totuși vitejia acum, în ultimul loc printre virtuți.

Cu schimbarea dispoziției fundamentale a lui Platon stau în legătură foarte strânsă înnoirile speciale din *Nómoi.* Teoretic valorează pentru el statul din *Politeia* și acum, drept cel mai bun stat. Însă dispariția explicabilă din resemnarea sa, dispariție a încrederii în forța unicului dominator și de asemenea în ascultarea voluntară sau în ușoara conducere a marii mulțimi, îl determină să renunțe în practică la acea credință și să construiască cu conștiință numai al doilea stat, care se sprijină pe lege, ca aceea ce este pus de partea divină din om, de rațiune, și nu mai pune pe stăpânitori deasupra legii, ci legea o pune deasupra stăpânitorilor. Și constituția acestui stat nu mai este de asemenea cea monarhică, nici măcar în formă, că principele are alături un legiuitor luminat, mai degrabă Platon, care chiar în *Politicos* găsise o critică mai blândă a democrației, vine în *Nómoi*, condus de studiile culturale-filosofice și istorice, corespunzătoare noii sale prețuiri a realului asupra naşterii statelor și asupra motivelor

decăderii lor, decădere inevitabilă pentru state ca lucruri născute, la o formă de constituţie mijlocie, amestecată din monarhie şi democraţie. În locul conducerii personale a celor competenţi, păşeşte ierarhia de funcţionari, în locul filosofiei datina şi legea, la urmarea cărora cetăţenii trebuie să fie hotărâţi prin îndemn şi constrângere.

Şi raporturile sociale, reglementate prin legi, arată multe înnoiri. Comunitatea femeilor şi a bunurilor este desfiinţată, proprietatea căsătoriei şi cea particulară păşesc iarăşi la locul lor, proprietatea particulară totuşi cu restricţia, că pământul rămâne proprietatea statului, care-l lasă cetăţenilor numai pentru folosire. Prin fixarea unui număr maximal al cetăţenilor (5040), prin cea mai severă izolare a comunităţii de lumea din afară (oprire de la călătorii, de la comerţ şi de le export), Platon crede că poate să păstreze statul său agrar, îngustat prin prescripţiile legale şi poliţieneşti cele mai amănunţite, care încalcă adânc libertatea personală şi viaţa economică, însă deplin staţionară în privinţă culturală. Însă pentru formarea stăpânitorilor uniţi într-un colegiu special, care formare este desemnată şi aici ca o formare special de precisă, potrivit cu întreaga temeinicie a statului din legi, religia joacă un rol special de mare. La ei credinţa trebuie să fie ridicată până la pricepere motivată. Acum servesc pentru aceasta ştiinţele matematice, mai înainte de toate, astronomia. Afară de aceasta însă, ei trebuie să fie în stare, de a raporta întreaga mulţime a legilor de dat de ei la *singurul scop* al statului, binele general de dobândit prin virtute, şi de aceea trebuie să poseadă vrednicia de a recunoaşte pretutindeni unitatea în pluralitate şi de a depune mărturie prin vorbă şi faptă de cunoaşterea lor. În această formă, vine la iveală aici problema veche a dialecticii platonice. Doctrina ideilor din contră păşeşte izbitor de înapoi, fără ca de aici însă să putem conchide, că Platon ar fi părăsit-o şi c-ar fi pus în locul ei matematica.

Din comoara bogată de idei, pe care o cuprinde opera *Nómoi*, se pot menţiona şi următoarele. La alegerea terenului pentru statul de fondat, Platon face atent asupra dependenţei chiar a stării sufleteşti a oamenilor de climă. Privitor la problema sclavajului, stă pe punctul de vedere, că sclavajul ar fi indispensabil din motive economice; întrucât el adresează cetăţenilor numai sarcina, de a avea grijă de propria lor hărnicie şi de binele general. Din acelaşi motiv vrea să pună în mâinile străinilor şi meseriile şi comerţul. Observare specială merită câteva păreri din filosofia dreptului. Însemnătatea pedepsei o găseşte în ameliorare şi în îngrozire, dreptul de a pedepsi rezultă pentru el din ideea curat socratică, cum că pedeapsa ca mijloc de ameliorare este

ceva bun, ce facem omului. De asemenea este atins raportul între lege şi drept şi este hotărât în direcţia că, pentru judecătorul bine cultivat, prin lege sunt de tras numai liniile fundamentale, în timp ce amănuntele fixării pedepsei rămân lăsate cumpănirii sale. Întregii atitudini empirice a lui Platon îi corespunde şi faptul, că el pune aici pe o treaptă cu legile pozitive, prevăzute cu fixări de pedepse pentru conservarea statului, obiceiurile, de observarea cărora legiuitorul poate avea grijă numai prin laudă şi mustrare. De asemenea ne întâmpină în opera *Legile* „pentru prima dată într-o operă politică la loc esențial" tabloul despre roiul de albine.

# Aristotel

## Introducere

Un profesorat de aproape 40 de ani adună în jurul lui Platon un mare număr de bărbaţi proeminenţi şi întipări pe activitatea şcolii sale acea multilateralitate cuprinzătoare, în tratarea studiilor etico-istorice şi medicale - de ştiinţele naturale, ale căror indicaţii se găsesc în dialogurile sale ulterioare. Totuşi numărului impunător de bărbaţi, care făceau parte din şcoală, în chip mai strâns sau mai slobod, îi datoră în epoca următoare anumită îmbogăţire mai preţioasă, ce e drept, cercetarea empirică, însă filosofia nu le datoră ocrotire însemnată; numai unul, cel mai mare şcolar al lui Platon, care nu rămase negreşit în cadrul Academiei şi-şi fondă propria-i şcoală, fu chemat să încheie în sine, cu grandioasă sistematizare, mişcarea de idei a filosofiei greceşti - Aristotel.

Obişnuim să împărţim *istoria Academiei* în trei, respectiv în cinci perioade: Academia mai veche, care cuprinde cam primul secol după moartea fondatorului, Academia de mijloc, care ocupă secolul al doilea din activitatea didactică, sau scepticismul academic, în care deosebim două şcoli succesive, pe aceea a lui Arcesilau şi a lui Carneade, în fine Academia cea nouă, în care sunt separate direcţiunea mai veche a lui Philon din Larissa, direcţie care înclina spre scpeticism, şi eclectismul mai tânăr al lui Antioch din Ascalon. Cele două faze ulterioare cad în ţinutul filosofiei eleniste.

## Vechea Academie

Aşa numita *Academie mai veche* pleca natural, de la acea direcţie, pe care o luase doctrina lui Platon în anii săi ulteriori, şi care este

caracterizată pe de o parte prin apropierea categorică de misticismul pitagoreic al numerelor, pe de altă parte printr-o reliefare mai puternică a tendinței morale și teologice. Conducerea școlii trece mai întâi la *Speusip*, nepotul lui Platon, și după moartea acestuia (339), la *Xenocrate* din Chalcedon (396/5 - 314/3). Din aceeași generație fac parte Heracleides din Pont și Philippos din Opus; în legătură mai liberă cu școala platonică, stătea astronomul Eudoxos din Cnidos († 355/4). Generația următoare, cedând curentului timpului, se îndreaptă spre cercetări esențial etice: director al școlii fu (314-270) *Polemon* din Atena și după el, întrucât școlarul său mai dotat, *Crantor*, muri înaintea lui, fu director *Crates* din Atena.

Un catalog precis al tuturor academicilor din această epocă se găsește la E. Zeller II-4, 982 sgg.

Cum că n-o să lipsească înlăuntrul Academiei contraste și încordări, de fel personal sau obiectiv, este desluşit de faptul, că odată cu intrarea în serviciu a lui Speusip, pe care-l desemnase însuși unchiul său, Xenocrate și Aristotel părăsiră Atena. Primul fu ales în urmă la conducerea școlii: Aristotel întemeiă școala ceva mai târziu.

Pe succesorii lui Platon în Academie n-avem voie desigur să-i măsurăm cu măsura profesorului; ba încă n-avem voie nici măcar să așteptăm de la ei, c-ar fi îmbrățișat și format mai departe totalitatea lumii lui de gândiri, lume infinit de bogată, prinsă mereu în dezvoltare și nicidecum împăcată cu sine. Dacă mai adăugăm, că operele lor sunt pierdute și că lucrările lor fură mai mult întunecate, decât puse în lumină, de critica lui Aristotel, atunci, față de ei, vom fi datori să ne ferim mai degrabă de depreciere decât de supraevaluare. Ei se disting toți printr-o ținută serioasă, demnă, primii doi, pe lângă aceasta, prin erudiție cuprinzătoare și printr-o autonomie, chiar dacă modestă, totuși nu cu totul stearpă. Printre scrierile lui *Speusip*, care (ca și acelea ale lui Xenocrate) sunt enumărate la Diogenes Laertios IV 2 sgg. și la care se referă adeseori Aristotel, de multe ori fără arătarea numelui și de cele mai multe ori în sens polemic, se distinge mai ales o carte împărțită în zece cărți cu titlul *Hómoia* (Asemănări), o colecție enciclopedică, stăpânită de punctul de vedere al asemănării sau analogiei, cu conținut din istoria naturală. Și mai răspândită fu activitatea publicistică a lui *Xenocrate*, care în adevăr exercită o influență mult mai îndelungată, însă de asemenea fu desigur cea mai însemnată ca filosofie. Totuși îi revine lui și demonologia epocii ulterioare.

Tendinței morale-practice din filosofie, tendință care pornește odată cu ivirea stoicismului și a epicureismului, nu i se putu sustrage și Academia, cum deci chiar Polemom, mai mult încă Crantor, a cărui scriere *Perì pénthous* (despre durere) se bucură de o vază extraordinară în întreaga antichitate, par să fi tratat chestiuni precumpănitor etice.

Școlari ai lui Platon, însă nu reprezentanți autonomi ai doctrinei sale, fură *Philippos* din Opus, care trece ca redactor al operei *Nómoi* și - totuși numai în general - ca autor al operii *Epinomis*, *Hermodoros și Heracleides* din Heraclea pontică. Acesta fu câșigat de Speusip pentru Academie și avu însemnătate autonomă, mai ales ca astronom. Platon îi transmise conducerea școlii în timpul ultimei sale călătorii în Sicilia.

Când după moartea lui Speusip, Xenocrate fu ales director al școlii, Heracleides se duse în patria sa și fondă acolo o școală proprie, în fruntea căreia a stat până după 330. Era un scriitor multilateral, stimulat și productiv de asemenea în estetică, care era familiar nu numai cu doctrina pitagoreică și platonică, ci și cu cea aristotelică.

Numai în sens mai larg aparține la cercul Academiei vestitul astronom Eudoxos (406-353). Ce e drept, după multiple mărturii ale celor vechi, s-a alipit de Academie pentru moment și a și dus mai departe teoria astronomică a acesteia, în alte chestiuni însă, mai ales în cele etice, a reprezentat păreri foarte diferite.

Profesoratul Academiei vechi se mișcă în general pe punctul de vedere al ultimei epoci platonice: înlătură doctrina ideilor în favoarea doctrinei numerelor. Astfel din partea sa, *Speusip* atribui numerelor realitatea suprasensibilă separată de lucrurile sensibile, pe care Platon o atribuise ideilor, și analog se spune în *Epinomis*, că această știre superioară, pe care ar trebui să fie construit statul *Legilor*, ar fi matematica și astronomia, prin care omul ar fi condus la cunoașterea veșnicelor proporții, după care D-zeu a rânduit lumea, și prin aceasta ar fi fus la evlavie adevărată. Însă, alături de această metafizică pitagoreizatoare, Speusip pare să fi atribuit însemnătate mai mare decât Platon științei empirice și cunoașterii sensibile. Anume deosebea două criterii, pe *episteemonikós lógos,* prin care sunt cunoscute *noeetá* (inteligibilul), și pe *aístheesis episteemonikeé* prin care sunt cunoscute *aistheetà (*sensibilul), o legare de două noțiuni (*aístheesis* și *episteémee*) care valorau pentru Platon drept contraste incompatibile și prin care Speusip se apropie mult mai mult de Aristotel în teoria cunoștinței. *Xenocrate* trebuie să fi despărțit pentru

prima dată în mod formal filosofia în dialectică, etică şi fizică. Stăruia în doctrina ideilor în forma ei pitagoreizatoare, recunoştea însă determinărilor matematice o realitate autonomă faţă de lumea sensibilă, ca şi ideilor, şi deosebea după asta trei terenuri ale cognoscibilului sau trei *ousíai* (substanţe), pe cea *noeeteé* (inteligibilă), care stă dincolo de bolta cerului şi al cărei *criterion* este *episteémee* (ştirea), pe *aistheeteé* lumea sensibilă înlăuntrul cerului, care este cunoscută prin *aístheesis* (senzaţie), şi pe cea *synthetos kaì doxasteé* (compus şi reprezentabil), corpurile cereşti însele, al căror *criterion* este *dóxa* (părerea), un amestec de *aístheesis* şi *episteémee*, întrucât ele sunt cunoscute atât prin simţuri cât şi prin inteligenţă (în mod special: *di'astrologíus*). Acestor trei terenuri le corespund trei grade de cunoaştere: adevărul deplin şi siguranţa se află numai la *noeeteè ousía; aistheeteè* oferă numai siguranţă nedesăvârşită şi *doxasteè* oferă un amestec de siguranţă şi amăgire.

În construcţia teleologică a unei gradări de principii mijlocitoare între suprasensibil, par să fi văzut platonicienii sarcina principală a metafizicii lor. În dezlegarea ei însă se impuseră două curente opuse, care sunt legate de numele lui Speusip şi al lui Xenocrate. Când Speusip lăsă să cadă doctrina ideilor, apoi aceasta se petrecu esenţial din motivul, deoarece crezu că găseşte la plante şi animale faptul, că desăvârşitul s-ar naşte abia din nedesăvârşit, din sămânţă, şi de aceea în general nu putu să considere desăvârşitul, bunul, ca *aitía* (cauză) al celui mai nedesăvârşit, al sensibilului, ci mai degrabă ca rezultatul şi ţelul acestuia. Ca *archeè* (început), puse de aceea în primul rând numerele şi, ca elemente ale lor, unitatea şi mulţimea, mai puse însă alături de ele drept cauze ale mărimilor geometrice şi ale figurilor stereometrice, ca în general ale tuturor obiectelor speciale, şi alte principii, în timp ce văzu principiul mişcării în sufletul universal (*nóus*), pe care pare să-l fi identificat cu focul central pitagoreic. În faţa felului evoluţionist de reprezentare al lui Speusip, Xenocrate puse pe cel emanatist, întrucât din unitate şi din doimea nedeterminată (*aóristos dyás*) derivă numerele şi, ca identică cu acestea, derivă ideea (după schema *ágrapta dógmata* (păreri nescrise) a lui Platon, cu care prilej însă accentuă formal caracterul curat fictiv al acestei înfăţişări. Sufletul îl determină apoi ca numărul auto-mişcător din sine însuşi şi coborî astfel de la unitatea identică cu binele până la sensibil, unde deci între sufletul universal şi lucrurile corporale găsea loc o întreagă gradaţie de demoni buni şi răi. Tocmai în acest contrast al lor dovedesc şcolarii lui Platon că ei, în timp ce voiau să-i dezvolte mai

departe doctrina spre latura religioasă, se istoveau cu problemele nedezlegate ale metafizicii sale ulterioare. Contrastul între *aitía* şi *xynaítion* (colaborator), între idee şi spaţiu, între desăvârşit şi nedesăvârşit, crescu la ei întreg în contrastul religios între bine şi rău, şi astfel căzură (şi mai ales Xenocrate) cu părăsirea motivelor din doctrina profesorului, care motive îndemnau la o privire unitară a lumii, în speculaţiile fantastice, care se învârteau mai ales în jurul cauzei răului în lume.

Pe cât de nemulţumitoare se modelă în întregime dezvoltarea metafizicii şi a filosofiei teoretice în vechea Academie, pe atât de mari fură progresele matematicii, care se ridică în cercurile pitagoreice-platonice din această epocă la dezlegarea de probleme grele (Diorismul lui Nsocleides, doctrina despre proporţii la Archytas şi Eudoxos, media proporţională, linia spirală, dublarea cubului, cu aplicarea parabolelor şi hiperbolelor).

Şi astronomia fu ajutată puternic prin bărbaţi ca Heraclide, care predă tocmai nemişcarea cercului cu stele fixe şi mişcarea de rotaţie a pământului şi chiar concepu pe Mercur şi Venus ca sateliţi ai soarelui. Tot aşa de interesantă este împrejurarea, că bărbaţi, care stătură într-o legătură mai liberă cu şcoala, urmăriră înrudirea anumitor motive din platonism cu alte doctrine. Astfel Heraclide se ţinu de construcţia elementelor a lui Platon, dacă se declară pentru sinteza atomismului cu pitagoreismul, sinteză încercată de Ecphantos şi Eudoxos concepu *idéai* cu totul în înţelesul homoiomeriilor lui Anaxagora.

Mai remarcabile, decât prefacerea matematică a doctrinei ideilor, sunt străduinţele Academiei pe terenul eticii. Şi aici Speusip şi Xenocrate par să fi luat ca punct de plecare faza mai târzie a profesorului, unde caracterul ascetic se retrage şi face loc unei judecări mai naturale a vieţii omeneşti. Astfel Speusip a făcut, evident în sensul lui *Phileb* platonic, cercetări asupra esenţii lui *heedoneé* (plăcerea) şi prin faptul, că desemna *aochleesía* (neturburare) ca bunul aflat la mijloc între cele două rele, plăcerea şi durerea, a respins hedonismul lui Eudoxos, în adevăr fără să fi fost drept cu *heedoneé*, cel puţin în oarecare măsură, ca Platon. Mai degrabă prin aceasta, şi mai mult prin definiţia sa, legată cu aceasta, a fericirii ca *hexís teleía én tois katà physin échousin* (atitudine ireproşabilă pentru aceia care trăiesc potrivit cu natura), a pregătit principiul stoic al adiaforei şi al conformităţii naturii, ca pe principiul celei mai înalte conduceri. Tot aşa Xenocrate a admis în sine mai ales acea latură a eticii platonice, care formează baza stoicismului, chiar dacă admite în fericire

momentul conformității cu natura, şi afară de aceasta vede ultimul motiv al filosofiei în ridicarea deasupra lui *tarachóodes tóon pragmátoon* (turburarea lucrurilor), însă rodul ei adevărat îl vede în faptul, că omul să facă de voie aceea, ce ceilalţi fac de teama de lege. Apoi rămân însă amândoi, în contrast cu unilateralitatea mai târzie a stoicismului, totuşi în cadrul privirii platonice şi specific greceşti prin aceea, că ei consideră o anumită măsură de bunuri exterioare ca trebuincioase pentru deplina posedare a *eudaimonía* (fericirea), un gând, pe care deja Crantor avea să-l apere, în contrast conştient cu stoicismul, şi care gând de aici încolo a ajuns timp de secole lozinca eticii academice ca şi peripatetice.

Caracteristic este mai ales, că din tot, ce ştim, caracterul social-etic şi tendinţa politică a moralei platonice nu fură cultivate mai departe la şcolarii săi, că mai degrabă şi în Academie păşi pe primul plan din ce în ce mai mult întrebarea după dreapta conducere în viaţă a individului. De sforţări teoretice se ţinu cel mult cea din ştiinţele naturale, cum ieşi la iveală în comentariul lui Crantor la *Timaios*. Cercetările etice însă luară trăsătura individualistă a epocii, şi când Polemon, faţă de goala uşurinţă dialectică pătrunde la exercitarea practică (a virtuţii), când vorbeşte despre *melétee* (grija) şi *diáthesis* (stare sufletească) şi despre contradicţia dintre teorie şi practică, dintre doctrină şi viaţă, apoi aceasta aminteşte limpede de exprimările analoge ale lui Antistene şi ne trece la cercul de vedere, determinat numai etic, al stoicismului.

## Pitagoreii şi Academia

Într-o anumită legătură cu cercurile Academiei, trebuie să fi stat şi pitagoreii din această epocă. După cum Platon încercă tot felul de influenţe de la doctrina pitagoreică, tot astfel şi el a influenţat asupra acesteia de aşa fel, că teoria numerelor în această ultimă fază se contopi adeseori cu doctrina ideilor, care favoriza schema teoriei numerelor. De importanţă specială este un grup, care-şi însuşi doctrina antitezei stabilită de Alcmaion în legătură indirectă cu Heraclit şi o desăvârşi potrivit cu preferarea numărului 10, preferarea dominată de la Philolaos. Astfel acest grup ajunse la un tabel de zece perechi de antiteze - combinată pe cât se pare, fără principiu -1 mărginit şi nemărginit, 2 nedirect şi direct, 3 unul şi mult, 4 la dreapta şi la stânga, 5 bărbătesc şi femeiesc, 6 linişte şi mişcare, 7 drept şi strâmb, 8 luminos şi întunecos, 9 bun şi rău, 10 pătrat şi dreptunghi, şi

văzu în ele elementele numerelor şi cu asta şi principiile oricărei firi. Alături de noţiunile matematice, fizice şi metafizice găsesc loc în principiu şi noţiunile etice: în explicare, precumpăneşte de fapt peste tot interesul naturalistic. Şi de aceea păşesc pe primul plan şi aici antitezele aritmetice luate din doctrina pitagoreică tradiţională. Firește aceasta nu pornea fără o alterare considerabilă a punctului de vedere mai vechi. Cum aceşti pitagorei, de dragul doctrinei lor de antiteze, nu mai voiau să desemneze numărul ca esenţa lucrurilor, ci găseau esenţa lucrurilor dincolo de numere, în soţ şi fără soţ, ca elemente ale numerelor, nu mai puteau să coordoneze infinitul cu numărul, ci în interesul tabelei lor de antiteze, trebuiră să-l identifice cu unul dintre elementele numerelor şi aleseră pentru aceasta numărul cu soţ, deoarece numărul cu soţ adăugat la unitate ar da totodeauna alte feluri de numere. De aceea văzură în cel cu soţ şi principiul pentru mulţimea nemărginită a lucrurilor. În acelaşi timp însă, această identificare a infinitului, socotit drept corporal chiar de către cei mai vechi pitagorei, cu numărul cu soţ, îi duse desigur să explice toate numerele ca mărimi.

Această direcţie pitagoreică este avută în vedere mai deseori de către Aristotel şi deplin vădit a influenţat hotărâtor numărul categoriilor sale. Că ea poate să se fi născut abia după Philolaos, ne arată accentuarea numărului zece împins pe primul plan abia de către Philolaos. Însă şi de la Platon pare chiar să fi încercat o influenţă, când ea pune lucrurile şi numerele în raportul de copie şi original.

Dacă Archytas din Tarent, care în prima jumătate a secolului al IV-lea jucă un rol mare în oraşul său părintesc ca erudit, om politic şi general, aparţine la această direcţie, nu se mai poate stabili, deşi ne dă să înţelegem această concepţie a sa despre număr cu soţ şi fără soţ, ca „naturi" ale numărului. Importanţa lui Archytas era pe terenul mecanicii şi al astronomiei; cam numeroasele fragmente cu cuprins filosofic, fragmente atribuite lui, sunt neautentice, cu puţine excepţii.

Naşterea lumii, care formează pentru ei întrebarea principală, o descriu în general tot aşa, ca şi Philolaos. Unul corporal, asupra naşterii căruia nu s-au exprimat evident mai departe, trebuie să prindă pe *ápeiron* înconjurător şi apucând din ce în ce mai departe să-l limiteze şi să-l modeleze. Astfel şi pentru ei lumea ajunge un sistem de numere, care trebuiau să fie separate unele de altele prin vidul inspirat oarecum din *pneuma* extralumească. Şi în amănunte, mai ales în reprezentările astronomice şi în egalarea lucrurilor şi însuşirilor cu numerele, ei au conservat tradiţia şi poate au mai lărgit-o prin

transmiterea ei şi la fapte de limbă şi de istorie. Numai în aceasta apare iarăşi inovaţia lor, că la lume aplică şi încă alte noţiuni şi, potrivit cu tabelul lor de sinteze, vorbesc în ea de un la dreapta şi la stânga şi desemnau pe acela în plus ca partea bună a lumii, pe acesta ca partea rea a lumii.

Deşi deci bănuiala unei formulări matematice a legalităţii din natură este meritul permanent al filosofiei pitagoreice, totuşi forma în care păşeşte la ei, fu puţin proprie să înlesnească cercetarea însăşi a naturii. Afară de astronomie, acele cunoştinţe ale pitagoreilor, cărora li se poate atribui oarecare valoare pentru cercetarea empirică, nu stau în legătură cu „doctrina numerelor" metafizică şi au pornit de asemenea de la acei pitagorei, care stau mai mult sau mai puţin departe de doctrina numerelor.

De la ceilalţi pitagorei din această epocă, şcolari ai lui Philolaos şi Eurytos, nu ne este cunoscut mai mult decât numele. Cu ei a dispărut aproape pitagoreismul ca şcoală.

## Aristotel (384 - 322)

Diferitelor sforţări ale Academiei mai vechi le serveşte ca bază în mod vădit tendinţa, de a mijloci părerea ideală despre lume a lui Platon cu interesele vieţii greceşti şi ale ştiinţelor empirice: însă dependenţa de pitagoreism pe de o parte, şi pe de altă parte, o lipsă generală de originalitate. filosofică lăsară aceste porniri să se poticnească pretutindeni în încercare. În timpul acesta însă problema fu dezlegată de acela, care de la început adusese cu sine în doctrina platonică înclinare spre cultivare medicală - în ştiinţele naturale. Acest întregitor al filosofiei greceşti este *Aristotel* (384 - 322).

Patria lui Aristotel fu Stagira, un oraş în apropierea muntelui Athos pe acea peninsulă tracică, şi care fusese colonizată mai ales din Calcis. Se cobora dintr-o veche familie de medici, tatăl său Nichomachos, fu medic curant al regelui Amyntas al Macedoniei şi era intim cu acesta. Despre tinereţea filosofului nu se cunoaşte nimic mai mult, decât că educaţia sa, după moartea celor doi părinţi, fu condusă de tutorele său Proxenos din Atarneus. Chiar la 19 ani, în anul 366/5, sub directoratul lui Eudoxos, care reprezenta pe Platon cel aflat în a doua călătorie a sa siciliană, intră în Academie, căreia i-a aparţinut neântrerupt până la moartea lui Platon, atât cât ştim. Cuceri acolo foarte repede o poziţie proeminentă, crescu de vreme din şcolar în profesorul uniunii, reprezentă spiritul şcolii în literatură prin scrieri

strălucite, care-l făcură vestit chiar atunci şi ţinu prelegeri publice asupra elocinţei, în contrast cu Isocrates, cu a cărui retorică adversară ştiinţei, şcoala platonică nu putuse obţine o pace durabilă.

Din biografiile antice ale filosofului, s-au pierdut cele mai valoroase ale peripateticilor mai vechi, s-a păstrat numai un număr dintre cele mai târzii.

Este nesigur, dacă Aristotel a crescut în Stagira sau în Pela, reşedinţa regelui macedonian: de asemenea momentul morţii tatălui său nu se poate determina, tot aşa de puţin, unde a trăit sub conducerea lui Proxenos, în Stagira, sau în Atarneus. De asemenea asupra mersului cultivării sale suntem avizaţi numai la presupuneri; că însă băiatul medicului de la curtea macedoniană, potrivit cu tradiţia familiei, era destinat în primul rând de asemenea ca medic şi primi o învăţătură corespunzătoare cu aceasta, abia este de pus la îndoială, şi faţă de legăturile apropiate, care existau între medicina ştiinţifică (în care Hipocrate era spiritul hotărâtor) şi între cercetarea democriteană a naturii, este de bănuit, că acestea formară elementele primei cultivări a filosofului. În orice caz crescu în această atmosferă medicală - din ştiinţele naturii a nordului grecesc şi ei îi datoră respectul pentru experienţă, privirea ascuţită pentru realitate, şi grija cercetării empirice, care-l disting faţă de filosofarea attică.

Pe de altă parte n-avem voie să ne reprezentăm prea mare întinderea cunoştinţelor, pe care le aduse cu sine în Academie băiatul de 18 ani: puternica sa erudiţie din ştiinţele naturale şi-a dobândit-o Aristotel cu siguranţă abia mai târziu, în parte, chiar în timpul aparţinerii sale la Academie, în partea principală însă în timpul şederii la Atarneus, Mytilene şi Stagira, înaintea începerii activităţii sale didactice. Posibil este, că rămase credincios acestei înclinări spre ştiinţele naturii înlăuntrul studiilor din Academie însăşi, şi prin aceasta prilejul că spre aceste obiecte fu îndreptat interes mai mult, cu timpul: în primul rând însă spiritul şcolii platonice trebuia să-l abată mai curând de la acea tendinţă şi ceea ce ştim despre activitatea sa în cei 20 de ani de profesorat, forma şi cuprinsul scrierilor, pe care le compuse atunci, prelegeri retorice, nu ne lasă să presupunem o precumpănire a acelor înclinări.

Bârfelile duşmănoase de şcoală, pe care le-a răspândit epoca de mai târziu, în numeroase anecdote despre legătura lui Aristotel cu marele său profesor, ar trebui să fie date unei uitări meritate. E drept că nu se poate contesta, că Aristotel a exercitat de mai multe ori critică în chip izbitor de ascuţit la explicaţiile profesorului său, mai

ales la doctrina ideilor. Alături de aceasta, stau însă numeroase declaraţii şi semne de înaltă stimă: şi pasajul celebru din etica lui Nichomachos (*amphóin* - adică *aleetheías kaì Plàtoonos - óntoin philoin hósion protimáan teèn aleétheían* = amândoi - adică adevărul şi Platon - fiind prieteni, este plăcut zeilor să prefer adevărul) nu-l vom avea de privit ca o ironie duşmănoasă la adresa lui Platon, ci mai degrabă ca o justificare a polemicii împotriva veneratului profesor. Dacă ne ţinem de aceea, ce este dovedit sigur, mai ales prin scrierile lui Aristotel, atunci rezultă un simplu raport omenesc: evlavios se uită şcolarul în sus la profesor; însă cu cât se maturizează mai mult, cu atât judecă mai autonom filosofia profesorului său: cunoaşte cu privirea precisă, lipsa esenţială a filosofiei profesorului şi nu-şi ascunde gândurile, când bătrânul profesor îşi îndreaptă propria-i doctrină pe căi nefericite. Cu toate aceste rămâne, cu un cerc de activitate didactică autonomă, membru al comunităţii şi pleacă din ea abia în momentul, în care, după moartea profesorului, prin alegerea unui director mai puţin însemnat, rătăcirea se ridică la principiu în şcoală. Această rămânere în uniunea Academiei, în ciuda părerilor deosebite, vorbeşte în favoarea faptului că antiteza în gândirea filosofică a celor doi bărbaţi nu ajunse antiteză personală. Nimic nu contrazice presupunerea că în această legătură grea Aristotel a dovedit tactul demn şi adevăratul drum de mijloc, care îi caracterizează întreaga sa fiinţă.

Cum că legăturile cu Isocrates erau puţin agitate, vedem pe de o parte din comunicările lui Cicero, pe de altă parte din pamfletul, pe care-l edită un şcolar al retorului în contra filosofului. Aristotel îşi dovedi şi aici nobila sa linişte, întrucât, mai târziu în retorică, dădu exemple din Isocrates.

După moartea lui Platon, Aristotel se duse în tovărăşia lui Xenocrate la Hermeias, domnitorul din Atarneus şi Assos, cu care se legase în prietenie credincioasă şi pe a cărui rudă Pythias o luă în căsătorie mai târziu, după ce tiranul găsise un sfârşit nefericit prin trădare persană. Chiar mai înainte pare să fi trecut pentru câtva timp la Mytilene şi poate şi pentru scurt timp la Atena şi în 343/42 dădu urmare apelului lui Filip al Macedoniei, pentru a lua asupră-şi educaţia lui Alexandru cel de 13 ani atunci. Deşi suntem aproape fără ştiri asupra felului acestei educaţii, ştim totuşi, că filosoful a rămas şi mai târziu în cea mai bună armonie cu marele său elev. Într-adevăr, faţă de deosebirea naturilor, desigur nu se putea produce o legătură special de intimă, ceea ce totuşi nu exclude, că fiecare plăti celuilalt

prețuirea cea mai înaltă. O tulburarea trecătoare a legăturii poate să fi adus cu sine procedarea regelui față de nepotul lui Aristotel, față de Callisthenes.

Instrucția normală a tânărului prinț încetă în orice caz, când acesta fu însărcinat din anul 340 de către tatăl său cu sarcini administrative şi militare. Legătura filosofului cu curtea macedoniană se mai slăbi odată cu aceasta, şi petrecu anii următori, în cea mai mare parte, ocupat cu lucrări ştiințifice, în orașul său natal, în raport intim cu prietenul său ceva mai tânăr Theophrast, care-i ajunse în epoca următoare un sprijin esențial. Căci, când Alexandru începuse expediția în Asia şi când Aristotel se văzu liber de tot spre această latură, se mută cu prietenul în Atena şi întemeiă aici acum propria sa şcoală, care întrecu foarte repede Academia şi omnilateralitatea interesului ştiințific, în orânduirea mersului studiilor, în instituirea normală a cercetării comune şi ajunse modelul tuturor uniunilor savante ulterioare, din antichitate. Locul ei fu *Lyceum*, un gymnasium consacrat lui Apollo Lyceus şi de la particularitatea profesorului, de a ține discuțiile filosofice nu ca Platon şezând, ci umblând în sus şi în jos, şcoala primi numele de şcoala *peripatetică*.

Doisprezece ani (335 - 323) stătu Aristotel în fruntea acestei şcoli în activitate neobosită; când însă, după moartea lui Alexandru, atenienii începură să revolte Grecia împotriva predominării macedoniene, situația filosofului care sta aşa de aproape de casa regelui, ajunse aşa de şubredă în Atena - plângere de crimă de religie fu îndreptată şi în contra lui -, aşa că el se mută la Chalcis. Chiar în anul următor totuşi, o boală de stomac puse capăt acolo vieții sale bogate în activitate şi glorie.

Legăturile cu diferitele curți princiare datoreşte Aristotel (alături de propria sa bunăstare) belşugul ajutoarelor ştiințifice, care-i înlesni mai ales colecțiile întinse. Datele celor vechi asupra mărimii sumelor puse lui la dispoziție, sunt, într-adevăr, în parte evident exagerate; în întregime însă nu este să ne îndoim de sprijinul pe care-l găsi prin aceste legături pentru munca sa.

De asemenea asupra relațiilor filosofului cu marele său elev s-a răspândit chiar în antichitate cu atât mai mult zgomot, cu cât lipsesc asupra acestei chestiuni toate ştirile sigure. Dacă aceste relații se răciră de fapt în anii de mai târziu (după cum raportează şi Plutarh, *Alex.* 8), apoi doar întreaga prostie şi întreaga manie de a cleveti a adversarilor de mai târziu intenționa, să justifice pe Aristotel de o participare la pretinsa otrăvire a regelui. Bunele legături ale

filosofului cu curtea macedoniană sunt confirmate foarte limpede, tocmai de evenimentele după moartea lui Alexandru. Căci oricât de îndoielnic poate fi şi aici iarăşi amănuntul, totuşi este sigur, că filosoful îşi părăsi cercul de activitate atenian, pentru a scăpa de o primejdie politică. Cât de departe însă se ajunsese cu aceasta, arată acuzaţia de asebie, care se sprijinea pe menţionatul imn închinat lui Hermeias, chiar dacă amănuntele tradiţiei asùpra unei apărări a lui Aristotel şi asupra motivării sustragerii cu declaraţia, c-ar vrea să cruţe atenienilor o a doua crimă în contra filosofiei, miroase puternic a încercare de a face sfârşitul lui Aristotel cât mai posibil asemănător cu acela al lui Socrate.

Dacă vrem să ne facem o idee despre caracterul şi viaţa lui Aristotel, apoi după tot, ce posedăm ca ştiri autentice, putem să ne amintim de tabloul unei vieţi preţioase ca morală şi cultă, pe care tablou l-a schiţat în *Etica nicomahică*. Acesta era idealul, care corespundea propriului său fel de cugetare. De altfel pentru fiinţa sa este caracteristică predominarea unei inteligenţe pătrunzătoare, critice. Însă şi sentimente mai adânci ale inimii nu fură străine filosofului: pentru aceasta vorbesc legăturile sale cu soţia sa Pythias, cu Hermeias şi cu alţi prieteni, şi nu în ultimul plan cuvintele frumoase, pe care le-a găsit pentru cinstirea prieteniei şi evlaviei.

Faţă în faţă cu toate suspiciunile pe care le-a suferit caracterul lui Aristotel, stă drept cea mai bună contradicţie sistemul său de ştiinţe, o creaţie de dimensiuni aşa de măreţe şi de construcţie aşa de îngrijită, că ea poate fi numai opera unei vieţi umplute de dragoste curată pentru adevăr, şi chiar ca atare abia apare inteligibilă. Căci filosofia aristotelică, aşa cum îmbrăţişează toate firele evoluţiei anterioare şi în acelaşi timp toarce mai departe autonom pe cele mai multe fire, cuprinde întreaga întindere a ştiinţei din timpul ei. Ea acordă tuturor terenurilor un interes egal şi o vrednicie egală de înţelegere. Astfel el este spiritul ştiinţific *kat'exoheén* (prin excelenţă), în el se desăvârşeşte procesul autonomizării impulsului cunoaşterii, el este în omnilateralitatea admirabilă a activării sale încorporarea ştiinţei greceşti, şi de aceea a rămas timp de două milenii „Filosoful".

A ajuns însă aici nu că gânditor singuratic, ci ca director al şcolii sale. Trăsătura cea mai proeminentă în personalitatea sa intelectuală, este suveranitatea organizatorie, cu care repartiza materialul, separa şi formula problemele, rânduia şi coordona întreaga muncă ştiinţifică. Această metodizare a activităţii ştiinţifice este isprava sa cea mai mare. Poate să fi fost zvâcniri pentru aceasta chiar în şcolile mai

vechi, mai ales în cea democriteană: însă abia în schiţarea universală a sistemului ştiinţelor şi în aşezarea exactă a metodelor, aşa cum le dădu Aristotel, îşi găsiră aceste încercări desăvârşirea lor rodnică. Activitatea, cu care conduse liceul, nu poate să fie privită numai ca o doctrină rânduită cu îngrijire şi progresivă metodic, ci trebuie să fie privită înainte de toate, şi ca stimulare la muncă ştiinţifică autonomă, ca împărţirea organizată a muncii. Căci numai din colaborarea forţelor numeroase, conduse şi formate din principiu comun, este de explicat masivitatea şi coerenţa rânduită a materialului de fapte, care erau aşternute şi prelucrate în scrierile aristotelice. Această muncă în comun a şcolii, care ea însăşi este o operă a profesorului, formează deci o parte constitutivă integrantă a marii sale opere de o viaţă de om şi a operelor sale.

## Opera lui Aristotel

Colecţia de *scrieri*, transmisă sub numele lui Aristotel, nu dă, ce e drept, despre imensa activitate literară a bărbatului un tablou, fie numai aproximativ complet, cuprinde însă după toate semnele, cu excepţii relativ puţine, tocmai acea parte a operelor sale, pe care se sprijină însemnătatea sa filosofică: *scrierile didactice ştiinţifice*.

Numărul conservat al scrierilor aristotelice formează, şi acum chiar după scoaterea neautenticului şi dubiosului, o masă foarte impresionantă: însă este în mod evident, după cuprins, numai o parte neânsemnată din aceea, ce a ieşit din munca literară a filosofului. Dintre cele două cataloage conservate din antichitate ale scrierilor sale, unul merge înapoi probabil la o informaţie stabilită de peripateticul Hermip (pe la 200 a. Chr.n.) asupra operelor *Aristotelica* în biblioteca din Alexandria; celălalt s-a conservat esenţial în traducerea arabă a scrierii unui peripatetic Ptolemaios, în Roma, din secolul al doilea p.Chr.n.

Colecţia transmisă pare să fi ieşit în esenţă din ediţia manualelor aristotelice, care fu îngrijită cam la mijlocul secolului I a. Chr., cu colaborarea gramaticului Tyranion, pe baza unei descoperiri de manuscripte ale lui Andronicos din Rhodos. În epoca mai nouă fu tipărit, mai întâi în traducere latinească, (cu comentariul lui Averroes) în 1489 şi greceşte în 1495-1498 la Veneţia, la Aldus.

Această transmitere oferă, ce e drept în altă direcţie decât cea platonică, probleme nu mai puţin grele şi soluţionate cu consimţământul general, numai în mică parte. Aceste probleme se

referă însă aici mai puţin la cronologia operelor izolate, cât mai degrabă în primul rând la autenticitatea adesea foarte îndoielnică şi aici, mai ales însă la caracterul literar, la originea şi scopul scrierilor izolate şi a totalităţii lor.

Toate scrierile lui Aristotel se împart, după caracterul lor literar, în trei clase diferite:

1. *Operele publicate* de el însuşi şi destinate pentru un cerc mai larg de cititori. Din aceasta s-au păstrat numai fragmente mici din unele. Ele se născură adeseori în timpul aparţinerii autorului la Academie şi se sprijineau, în parte chiar în titlurile lor, pe filosofia platonică. Erau în majoritate dialoguri, şi chiar dacă nu posedau fantezia artistică, cu care Platon mânuia această formă, apoi s[illegible] distingeau totuşi prin invenţie fericită şi prin limba înflorit[illegible] aşa ca şi prin bogăţia lor de gândiri.

Aceste *ekdedoménoi lógoi* (tratate editate) pe care Aristotel le menţionează ocazional în manuale, le socoteşte la genul general de *exooterikà lógoi* cu care pare să fi înţeles tratarea mai populară a chestiunilor ştiinţifice, în contrast cu practicarea metodică şi şcolărească a ştiinţei. Ultimul *lógos*, care avea drept centru al său prelegerile directorului, fu desemnat apoi mai târziu ca acroamatic. Contrastul între *exoteric* şi *acroamatic* nu însemnează aşadar în sine o deosebire a conţinutului didactic (şi aici nu este vorba de o doctrină secretă), ci o deosebire a formei de înfăţişare. Cum putem însă admite, că scrierile „exoterice" ale lui Aristotel se coborau din epoca sa academică, din contră scrierile acroamatice se coborau din epoca profesoratului său autonom, atunci se explică de aici foarte simplu şi diferenţele în subiect.

Scrierilor „editate" datorează Aristotel (şi după puţinele probe conservate, datorează desigur pe drept) faima sa publicistică în antichitate; căci atunci, când din pricina cursului de aur al vorbirii sale este numit alături de Democrit şi Platon ca scriitor model, apoi această laudă nu se poate referi la scrierile conservate; astfel de pasaje sunt aşa de rare în scrierile conservate, că se poate bănui, că ele ar fi luate aici din dialoguri, sau de Aristotel însuşi, sau de către şcolarii săi.

Compunerea dialogurilor aristotelice trebuie să se fi deosebit de cea platonică, mai ales printr-o tratare mai palidă a cadrului dramatic şi prin împrejurarea, că Stagiritul vorbea personal. După cuprins se legau în parte strâns de cele platonice; astfel mai ales *Eudem* pare să fi fost o imitare a lui *Phedon*, imitare care merge până în amănunt.

Alte titluri, ca *Perì dikaiosynees* (despre dreptate), *Gryllos eè perì rheetorikées sophisteés*, (sofistul), *Politikós, erootikós* (îndrăgostitul), *Sympósion* (banchetul), *Menéxenos*, amintesc direct de operele lui Platon şi ale şcolii sale; altele indică direct discuţii din filosofia populară, astfel cele trei cărţi *Perì poieetóon* (despre poeţi), mai departe, *Perì plóutou* (despre bogăţie), *Perì eugeneías* (despre noblețe), *Perì heedonées* (despre plăcere), *Perì paideías* (despre copilărie), *Perì basileías* (despre domnie). Nu la toate acestea este sigură autenticitatea, nu la toate stă sigură forma dialogală. Foarte neprobabilă este forma dialogală la *Protreptikós* (încurajatorul). Cea mai importantă şi, cum se pare, de asemenea chiar cea mai autonomă faţă de platonism, dintre aceste scrieri exoterice erau cele trei cărţi ale dialogului *Perì philosophías* (despre filosofie).

2. *Compilaţiile*, şi în adevăr, în parte excerpte critice din opere ştiinţifice, în parte combinări de fapte cu caracter naturalistic, şi anticvaric, pe care Aristotel, desigur nu fără ajutorul şcolarilor săi, le întrebuinţă ca material pentru cercetarea şi teoria ştiinţifică. Şi acestea s-au pierdut, afară de puţine resturi, în chip lamentabil, deşi pare, că cel puţin câte ceva din ele fusese publicat fie de însuşi Aristotel, fie de şcoala sa.

La cea din urmă aparţin însemnările filosofului asupra prelegerilor de mai târziu ale lui Platon: *Perì tàgathóu* şi *Perì tóon eidóon* (despre specii).

Mai departe se raportează despre extrasele din *Legile*, din *Politeia* şi din *Timaios*, despre însemnările critice cu privire la Alcmaion, la pitagorei, mai ales la Archytas, mai departe la Democrit, Speusip şi Xenocrate. De asemenea scrierea *De Mellisso, Xenophane, Gorgias* s-a născut la şcoala peripatetică din nevoie identică, însă poate cu folosirea tratelor aristotelice asupra lui Xenophan şi Melissos. Roadele acestui studiu cuprinzător al istoriei filosofiei ies la iveală în numeroasele legături, cu care scrierile didactice aristotelice obişnuiesc să intre în tratarea filosofiei.

La analoage scopuri didactice şi de cercetare serveau *probleémata*, care, aşa cum stau înaintea noastră, cuprind în adevăr şi multe subiecte străine şi născute mai târziu. Acelaşi lucru are valoare despre definiţii şi diaireze, pe care le mai poseda antichitatea.

Dintre grandioasele colecţii, pe care le făcuse Aristotel în Lyceum, sunt de numit în primul rând *anatomaì* (disecţii), baza descriptivă pentru istoria animalelor, pe cât se pare, prevăzută cu ilustraţii; apoi reunirea teoriilor retorice sub titlul *Technóon*

*synagoogeé* (colecţionarea artelor) şi colecţia retorică de model *Enthymeémata rheetoriká* (consideraţii retorice), mai departe colecţiile referitoare la istoria tragediei şi comediei şi problemele stabilite asupra diferiţilor poeţi (Homer, Hesiod, Archiloch, Euripide), în fine colectaneele ştiinţifice: *Politéiai* (constituţiile), rapoarte asupra a 158 de constituţii greceşti, *Nómima barbariká* (obiceiuri străine), *Dikaioómata tóon póleoon* (legile oraşelor), apoi *Olympioníkai, Pythooníkai, Perì heureemátoon* (despre cele găsite), *Perì thavmasíoon akousmátoon* (despre povestiri minunate), *Paroimíai* (proverbe) etc.

Asupra caracterului acestui aparat ştiinţific, socotit până acum pierdut de tot, ni s-a dat o lămurire deplin surprinzătoare în anul 1891 prin găsirea fericită a uneia dintre cele mai proeminente bucăţi, *Politeía tóon Atheenaíoon*, din care ni s-a conservat partea cu mult cea mai mare, în continuitate aproape lipsită de lacună. Dintre cele două capitole, în care se împarte scrierea, primul dă o privire cronologică asupra istoriei constituţiei Atenei din epoca tradiţională până în timpul său, al doilea capitol ne dă o prezentare sistematică a constituţiei existente. Sunt folosite, pe lângă Herodot şi Thucydides, mai ales documente şi Atthidele. Greşeli izolate, care s-au strecurat autorului, au făcut să se nască îndoieli în autenticitatea lui Aristotel; ele însă nu cad în cumpănă faţă de aceea, ce vorbeşte în favorul autorului Aristotel. Netezimea expunerii în adevăr şi siguranţa, cu care-şi arată judecăţile, au momit la supraprețuirea scrierii, ca izvor de istorie, şi mai ales au ameninţat să zdruncine autoritatea lui Thucydides. Deosebirile între rapoartele lui Aristotel şi ale lui Thucydides sunt judecate acum astfel: Aristotel dă desigur, în amănunte, date mai precise, însă în expunerea totală şi în judecare, Thucydides are dreptate la diferenţele găsite. Dacă astfel scrierea n-arată pe „Aristotel istoricul în lumina favorabilă", totuşi ea rămâne pentru noi extrem de prețioasă, nu numai pentru cuprinsul ei - ea a îmbogăţit de pildă cunoaşterea de către noi a poeziilor lui Solon-ci şi deoarece este pentru noi singura dovadă pentru lauda, pe care o acordă antichitatea stilistului Aristotel.

Oricât de multe dintre acele toate colecţii, aduse înapoi la Aristotel, s-ar fi realizat prin şcolarii săi şi poate abia mai târziu, oricât de puţin deci toate acele titluri pot să însemneze propriile scrieri ale filosofului, totuşi ele fac dovada de omnilateralitatea enciclopedică, cu care conducea activitatea ştiinţifică a şcolii sale şi dădea impulsul rodnic pe toate terenurile, pe cele istorice ca şi pe

acelea din ştiinţa naturii, de a cerceta întregul material real, de a-l rândui şi de a-l face astfel accesibil prelucrării ştiinţifice. Cu această înmagazinare a tututor comorilor ştirei, Lyceum ajunse, în măsură şi mai mare decât Academia, centrul culturii savante în Grecia.

3. *Scrierile didactice*, destinate pentru activitatea şcolară şi născută din ea.

Acestea sunt acelea, care s-au păstrat singure, chiar dacă nu complete şi în formă adeseori foarte dubioasă, şi sunt unite cu colecţia transmisă a operelor aristotelice. Însă ele arată însuşiri foarte caracteristice. Comună le este pe de o parte terminologia fin pronunţată, elaborată subtil şi în general executată consecvent, pe de altă parte renunţarea , aproape pretutindeni sensibilă, la aspectul plăcut şi la farmecul estetic al prezentării. De asemenea schema cercetării rămâne în general aceiaşi: formularea precisă a problemei, critica părerilor, care se nasc cu privire la problemă, discutarea îngrijită a punctelor de vedere amănunţite, care se iau în considerare, apropierea cuprinzătoare a faptelor şi năzuirea la un rezultat limpede şi concludent. În toate aceste privinţe, scrierile aristotelice înfăţişează antiteza deplină faţă de cele platonice: este deosebirea între ştiinţific şi estetic; acelea oferă o bucurie cu totul de altfel şi de aceea poftită mai rar decât acestea. Pe de altă parte nu este de trecut cu vederea, că superioritătile operelor aristotelice sunt tulburate de multe puncte izbitoare. Inegalitatea tratării, cu care unele părţi fac impresia de dezvoltare maestru închisă, altele din contră fac impresia unei schiţări fugare - dezordinea, care există tocmai la unele scrieri principale în succesia transmisă a cărţilor, repetările, în parte cuvânt cu cuvânt, chiar de bucăţi mai întinse, - promisiunile neâmplinite - toate astea ne opresc a crede, că acest complex de scrieri în forma actuală era destinată de filosof pentru publicare: în timp ce totuşi, pe de altă parte, coeziunea formală şi obiectivă a operelor între ele este făcută notorie şi, pe lângă aceasta, cognoscibilă prin numeroasele şi ce e drept reciprocele trimiteri unele la altele.

Toate aceste particularităţi se explică numai, se înţeleg însă şi complet, prin admiterea, că Aristotel nutrea scopul de a prelucra în manuale didactice notiţele, pe care şi le-ar fi făcut, în primul rând ca temelie pentru prelegerile sale, şi aceste manuale aveau să treacă drept îndreptar pentru învăţământ în Lyceum şi de asemenea aveau să fie date şcolarilor în mâini, şi că el întreprinse această lucrare, desigur adeseori în legătură directă cu prelegerile sale, cam în acelaşi timp pentru totalitatea ştiinţelor, la care se întinse activitatea sa didactică,

şi ajută acea lucrare în timpul celor doisprezece ani ai activităţii sale. Mai înainte însă de a ajunge la capăt cu această operă uriaşă - afară de micile tratate, care poate toate erau destinate pentru o primire ulterioară în scrierile mai mari, apare ca încheiat numai câte ceva din logică, mai ales topica, - îl surprinse moartea. Se poate admite de asemenea că lacunele, care rămăseseră astfel, fură întregite în parte de către şcolarii cei mai apropiaţi, de asemenea desigur pe temeiul copiilor lor din prelegerile aristotelice, şi ce e drept fură întregite diferit de diferiţi, de aşa fel că în şcoală se perpetuă multiple redactări ale manualelor şi între ele se strecurară şi un număr de produse ulterioare ale şcolii, - până ce apoi Andronicos din Rhodos compuse acea ediţie, care stă la baza transmiterii actuale.

Legătura strânsă a scrierilor conservate ale lui Aristotel cu activitatea sa didactică este învederată (chiar făcând abstracţie de altfel de semne directe, ca adresarea către auditori la sfârşitul operei *Topica*), este vorba numai, de a determina mai de aproape această legătură, şi se pare, ca şi cum fiecare dintre părerile stabilite asupra acestui punct ar fi îndreptăţită în anumită întindere: grosul îl formează fără îndoială însemnările filosofului, însă nu numai astfel de schiţe, cum putea să le întrebuinţeze pentru prelegere, ci pe de altă parte şi astfel de notiţe, pe care le pregătesc pentru manual, şi tocmai ultimele lasă să reiasă în chip foarte minunat întreaga limpezime şi maturitate a spiritului aristotelic. Altă chestie, şi anume diferitele redactări ale aceleeaşi cărţi, J.C.Scaliger a căutat s-o explice prin aceea, c-ar fi avut loc o intercalare de adaosuri din partea auditorilor. Din contră, W.Jaeger, în studiile sale asupra istoriei naşterii metafizicii lui Aristotel, a apărat gândul, că în scrierile lui Aristotel n-ar fi nicidecum vorba de sisteme ale ştiinţelor individuale, ci de cercetări amănunţite autonome, care se pot uni unele cu altele după nevoie. Totuşi merge hotărât prea departe în această concepţie. Aristotel este şi în scrierile sale sistematizatorul *kat exocheén* (prin excelenţă).

În antichitate se răspândise asupra soartei manuscriptelor aristotelice o povestire cam aventuroasă, însă nicidecum de necrezut în ea însăşi: ar fi căzut, odată cu moştenirea lui Theophrast, la şcolarul acestuia, Neleus din Schepsis (în Troas), de către urmaşii acestuia ar fi fost ascunse într-o pivniţă în faţa furiei de colecţionare a regilor pergamici, apoi, însă mult stricate, ar fi fost descoperite şi dobândite de un peripatetic Apellicon din Teos. Acesta le-ar fi dus la Atena, la cucerirea căreia ar fi căzut în mâna lui Sulla şi apoi ar fi fost editate în Roma de către gramaticul Thyrannion şi în fine de către

Andronicos din Rhodos. Această istorie nu explică ce e drept constatarea izbitoare a transmiterii, şi după cum este de la sine înţeles, tot astfel este dovedit şi în amănunt, că şcoala peripatetică a posedat de la început tocmai aceste scrieri cele mai importante, ca ştiinţă ale fondatorului ei. Pe de altă parte totuşi nu este neprobabil, că redescoperirea manuscriptelor originale dădură lui Andronicos nu numai prilejul, dar şi, atât cât acestea nu ajungeau, faţă de tradiţia şcolii, dădură baza decisivă pentru ediţia sa normativă de atunci.

Cum scrierile didactice formează un tot deplin armonic în cuprins, apoi întrebarea după şirul, în care au apărut, este cam fără importanţă şi într-atât chiar fără rost, întrucât se poate admite, că ele, după marea masă, în timpul celor 12 ani de activitate didactică a autorului lor, fură publicate în acelaşi timp una lângă alta, în legătură cu prelegerile care se repetau. Totuşi se pare, că logica fu pusă în lucrare şi de aceea şi fu dusă aproape de încheiere, relativ cel mai mult.

Scrierile didactice conservate se rânduiesc cel mai simplu în grupele următoare:

A. Scrierile pentru filosofia formală, sau pentru *logică şi retorică*. Avem *Categoriile*, nerecunoscute unanim ca autentice, scrierea *Despre Frază*, *Analitica* şi *Topica*, inclusiv ultima carte, relativ autonomă, *Despre Sofisme*; apoi *Retorica*.

Îmbrăţişarea operelor logice (citate în ordinea obişnuită) sub numele de *órganon* se găseşte în legătură cu pasajele ca *Top.* 163 b, 11 şi *Met.* 1003 b, 4 abia în epoca bizantină.

Autenticitatea operii *Kateegoríai* (predicatele) a fost contestată mai ales de C. Prantl, de curând a fost contestată de către E. Dupréel, în contra lui H. Maier; încheierea (asupra postpredicamentelor) lui Aristotel, şi chiar restul pare să meargă, numai în esenţă, înapoi la schiţa sa.

*Perì hermeeneías* (despre interpretare) a fost criticată chiar de către Andronicos, însă fără motiv suficient. H. Maier socoteşte scrierea de asemenea ca aristotelică, chiar dacă neterminată.

Geniala operă fundamentală logică este *Analitica*, dezvoltată în două părţi (*analitikà prótera* şi *hystera*) de câte două cărţi, teoria despre concluzie şi despre dovadă, în a doua parte, nu aşa de omogen ca în prima parte. De ea se leagă, drept cea mai terminată dintre toate operele, *Topica* (locurile comune), inclusiv aşa numitele *elenchele sofistice*, care topică tratează metoda dovezii probabilităţii.

Se mai păstrează, afară de aceasta, un întreg număr de titluri de tratate logice, cu privire la teoria cunoştinţei, la care totuşi autoritatea

aristotelică este mai mult sau mai puțin îndoielnică, *Perì eidóon kaì perì genóon* (despre specii şi genuri), *Perì tóon antikeiménoon* (despre contraste), *Perì katapháseos* (despre afirmare), *Syllogismoí* (silogismele), *Horisticá* (indicativul), *Perì tóu prós tí* (despre ceva față de ceva), *Perì dóxees* (despre părere), *Perì episteémees* (despre ştiință).

*Retorica* prezintă greutăți extraordinare pentru analiza izvoarelor şi pentru stabilirea compunerii, mai ales în cartea a 3-a. Amănunțit se ocupă cu ea Fr. Marx, care socoteşte întreaga retorică drept sprijinindu-se pe notițele şcolarilor, W. Süss, care arată şi legăturile cu retorica prearistotelică şi Ad. Kantelhardt, care concepe cartea a treia ca o cârpăceală a unui şcolar, compusă din scrierile postume ale lui Aristotel, care nu se potriveşte în conținut cu adevărata retorică aristotelică, şi acest şcolar ar fi redactat şi primele două cărți. Aşa numita „Retorica lui Alexandru" trece în general ca nearistotelică, după P. Wendland a fost compusă de către retorul şi istoricul Anaximenes din Lampsacos, pe la 340 a. Chr.n. Se menționează afară de aceasta retorica teodectică şi în orice caz, în sensul acestor prelegeri, de către Theodectes chiar în timpul vieții lui Aristotel, însă mai târziu fu socotită de către acesta ca operă imatură de tinerețe şi, pe motivul părerilor schimbate asupra dialecticii şi retoricii, fu înlocuită cu cea păstrată nouă.

B. Scrierile pentru filosofia materială:

a) Pentru filosofia celui Mişcat sau pentru Filosofia Naturii („Filosofia a doua").

1. Scrierile pentru filosofia teoretică: *Naturalele*, inclusiv operele asupra lumii (*De coelo*), *Asupra naşterii şi trecerii* şi inclusiv *Meteorologia*, mai departe *Istoria animalelor*, împreună cu *Psihologia* şi cu lucrările mai mici, aparținătoare la psihologie ca şi cu scrierea *Despre părțile animalelor* şi cu scrierea *Despre naşterea animalelor*.

Dintre cele opt cărți de „prelegeri despre ştiința naturii" (*physikeè akróasis*) - însemnarea modernă ar suna „despre filosofia naturii" - cărțile 5, 6 şi 8 tratează *Perì kineéseoos* (despre mişcare), cele dintâi tratează despre principiile cele mai generale ale explicării naturii (*Perì archóon* = despre începuturi); cartea a şaptea este poate singurul rest al unei prime prelucrări a ştiinței naturii. Ca explicări se leagă de doctrina despre lume în general, astronomia şi fizica proprie: *Perì ouranóu* (despre cer), *Perì genéseoos kàì phthoráas* (despre naştere şi distrugere), *Meteoorologiká*. Un număr de tratate speciale s-au

pierdut, *Meechanikà,* cele conservate sunt neautentice, tot aşa *Perì kósmou* (despre univers).

Opera întregitoare la *Perì tà zóoia historíai* (a cărei carte a noua din forma prezentă nu merge înapoi la Aristotel şi a cărei cartea a zecea nu este autentică), cele şapte cărţi de *Anatomaí* (disecţii), cărţi prevăzute cu desenuri, s-au pierdut tot aşa ca şi opera paralelă *Perì phytóon* (despre plante).

La operele cele mai mature aparţin cele trei cărţi *Perì psychées.* Cu scrierea despre suflet stau în legătură un şir de tratate pentru psihologia populară: *Perì aistheéseoos kaì aistheetóon* (despre percepţie şi perceptibile); *Perì mnéemees kaì anamneéseoos* (despre memorie şi aducere aminte); *Perì hypnou kaì egreegórseoos* (despre somn şi deşteptare); *Perì enypníoon* şi *Perì tées kath' hypnou mantikées* (despre vise şi despre prevestirea în somn); *Perì makrobióteetos kaì brachybióteetos* (despre longevitate şi vieţuire scurtă); *Perì zooées kaì thanátou* (despre trăire şi moarte); *Perì anapnoées* (despre respiraţie). De asemenea scrierea *Perì zóoioon poreís* (despre mersul vieţuitoarelor); şi pierduta *Perì auxeéseoos kaì tropheés* (despre creştere şi hrănire) fac parte de aici. Opera *Perì zoóioon kineéseoos* (despre mişcarea animalelor); este neautentică scrierea *Perì pneúmatos* ( despre suflare), îşi datorează naşterea abia şcolii aristotelice.

2. Scrierile pentru *filosofia practică*: *Etica* (în redactare nicomahică) şi *Politica.*

Dintre formele păstrate ale eticii, aşa numitele *Eethikà Megála* sunt în esenţă numai un extras ulterior, care stă şi sub influenţa stoică, din celelalte două. Cele zece cărţi *Eethikà Nikomácheia* sunt prelegerile aristotelice editate de către Nicomachos, în timp ce cele şapte cărţi *Eethikà Eudeémeia,* care se abat de la doctrina aristotelică în multe puncte esenţiale, reprezintă o prelucrare a lui Eudem. S-a recunoscut precis bătaia platonică în etica eudemică, de aici însă s-a tras încheierea neexactă pentru o redactare mai veche.

Din tratatele etice mai mici nu se păstrează nimic, compoziţia *Perì aretéon kaì kakóon* (despre virtuţi şi defecte) este neautentică.

Cele opt cărţi de politică nu sunt terminate. Totuşi greutăţile rezultate din această stare se pot înlătura şi fără inversiunea cărţilor şi neautenticitatea unor capitole.

3. Scrierile pentru filosofia poetică: *Poetica.*

b) Scrierea pentru filosofia celui nemişcat: *Metafizica* (după desemnarea aristotelică, „Prima filosofie" sau Teologie).

*Metafizica* şi-a primit numele, ajuns obişnuit de atunci pentru ştiinţa principiilor filosofice, de la locul ei în colecţia antică (*Metà tà physikà* = după cele ale naturii).

De cele 14 cărţi transmise se desparte cartea IV-a (citată de însuşi Aristotel) sub titlul *Perì tóu posachóos* (=despre câte feluri) ca un manual didactic cu caracter terminologic din totalul *Metafizicii*. De la cartea a X-a mai departe nu vom putea socoti deloc ca aristotelic 1065 a 27 - la sfârşit. Celelalte din contră sunt strânse din două prelucrări.

## Logica lui Aristotel

Sâmburele filosofiei lui Aristotel îl formează străduinţa sa, *de a transforma filosofia noţiunii socratice - platonice, orientată esenţial etic, într-o teorie, care explică toate fenomenele, chiar pe cele naturale*. Totuşi convingerea, că sarcina ştiinţei s-ar putea împlini numai pe drumul bătut de Socrate al cunoaşterii noţionale, formează ipoteza autonomă, sub care Aristotel se socotea, şi în epoca ulterioară, mereu la cercul platonic; însă pasul, pe care-l făcu dincolo de Platon, se sprijină pe admiterea din partea sa a insuficienţei doctrinei ideilor pentru explicarea realităţii empirice. E drept că Platon pusese în cele din urmă în legătură cu lumea simţurilor ideile, care reprezentau pentru el la început numai adevărata Fire; însă după cum îi dovedeşte Aristotel, Platon nu putuse să aducă în armonie acest gând cu noţiunea fixată de el din capul locului, a lumii ideilor. Tendinţa etică a lumii ideilor de a stabili pentru oameni modele inaccesibile, îi pare ca nefolositoare şi stearpă, şi încercările de filosofie a naturii ale lui Platon îi par să fi fost condamnate la naufragiu, mai înainte de toate de aceea, deoarece Platon concepuse ideile drept ceva diferit de lucrurile experimentale şi drept ceva existând separat de ele, în loc de a le face ca esenţa adevărată a lucrurilor şi de a le dovedi în chipul acesta, ca pricina pentru firea şi calitatea lucrurilor individuale; în care procedeu Aristotel vede sarcina fundamentală a filosofiei. Slăbiciunea lui Platon stă, ca şi mărimea sa, în teoria celor două lumi: gândul fundamental al lui Aristotel este, că lumea ideilor trebuie să fie imanentă în lumea simţurilor.

*Polemica lui Aristotel împotri va doctrinei ideilor* (mai ales în cartea 13 şi 14 din *Metafizică*) a ascuns adeseori criticii mai vechi faptul, că ei îi corespunde o d e p e n d e n ţ ă încă mult mai decisivă şi atinsă de către Aristotel numai la prilejuri, dependenţă valabilă ca autonomă pentru el şi pentru cercul său de şcolari. Polemica se referă

în prima linie la *choorismós* (separare), la ipostazierea ideilor în o a doua lume superioară, şi la greutăţile rezultate de aici, că ideile nu fac inteligibile nici firea, nici cunoştinţa, nici chiar devenirea lucrurilor, şi că raportul lor la lumea senzorială n-a putut să găsească nici o determinare mulţumitoare şi lipsită de contradicţie. De altfel totuşi Stagiritul împărtăşeşte în totul reprezentările fundamentale ale filosofiei etice; el determină ca sarcină a ştiinţei cunoaşterea fiindului, el afirmă, că cunoaşterea nu s-ar putea dobândi prin pricepere, şi ce e drept tocmai din pricina caducităţii şi a nestabilităţii lucrurilor sensibile, şi de asemenea el desemnează pentru aceasta generalul, noţiunile, drept cuprinsul adevăratei cunoaşteri şi prin urmare şi al realităţii adevărate. Ba încă ia asupră-şi chiar doctrina celor două lumi, inclusiv motivul lor din teoria cunoştinţei, când pune alături de lumea mişcatului o lume a nemişcatului şi desemnează cunoaşterea lumii nemişcate, ca fiind cea mai înaltă în orice mod. Însă cu interesul ontic, Aristotel leagă de la început interesul genetic: el cere de la ştiinţă explicarea fenomenelor.

Problema fundamentală a filosofiei aristotelice este aşadar întrebarea după cauzele şi principiile oricărui fiind sau, deoarece şi după filosofia aristotelică şi cauzele şi principiile coincid cu generalul, *raportul generalului cu specia* . În timp ce însă, mai ales sub impresia discuţiilor logice din *Sofistul* platonic, făcu acest principiu fundamental, recunoscut de către Socrate în intuiţie genială, pe acest principiu al cugetării ştiinţifice îl făcu în obiect al unei cercetări speciale, Aristotel *creă ştiinţa logicii.* Cercetărilor obiective le-o trimite înainte, ca pe o teorie generală a procesului cugetării, îndreptat spre un oarecare gen de adeverire (*pístis*), sau ca metodologie generală, şi în această *autocunoaştere* a acţiunii sale se termină, cu deplinăconştiinţă, procesul istoric al autonomizării vieţii cunoaşterii. Ca „tată al logicii" Aristotel desemnează maturitatea dezvoltării ştiinţifice a grecilor.

Deşi scrierile didactice transmise nu oferă la prima privire nici o împărţire sistematică dusă în general până la capăt, întrucât fie că este primită separarea obişnuită în Academie a cercetărilor logice, fizice şi etice fie că sunt deosebite o ştiinţă teoretică, practică şi poetică sau şi numai teoretică şi practică, le stă totuşi la bază o astfel de împărţire. Sub impresia doctrinei platonice a celor două lumi, Aristotel a pus faţă în faţă prima şi a doua filosofie, teologia şi filosofia celui mişcat şi la amândouă ca discipline materiale a pus să le preceadă disciplina formală a logicii.

Motivul logicii aristotelice este dorința de a da o privire sistematică asupra tuturor metodelor, care duc la vreun fel de adeverire. Cum însă toată adeverirea se sprijină pe derivarea deductivă sau inductivă din ceva deja cunoscut, şi o astfel de derivare este deseminată de către Aristotel, în spiritul lui Platon şi cu o expresie platonică, drept silogism, apoi doctrina despre concluzie formează întemeierea generală a metodologiei.

Abia prin neânţelegerile şi explicarea abuzivă a şcolii din epoca ulterioară, logica aristotelică a primit aparenţa unei discipline abstracte-formale. În adevăr, ca metodologie ea este cugetată în legătura cea mai vie cu problemele obiective ale ştiinţelor şi din acest motiv şcolile logice au fost desemnate cu drept ca „organice" în şcoala peripatetică. Ba încă, pentru Aristotel logica nu este nici măcar o curată metodologie, ci este în acelaşi timp îmbibată şi stăpânită de presupunerile din teoria cunoştinţei asupra raportului cugetării cu firea: cea mai înaltă dintre presupuneri este convingerea lui Aristotel despre identitatea legilor cugetării cu acelea ale realităţii. Astfel, această primă schiţă a logicii cuprinde, în legătură internă cele trei puncte de vedere principale, dintre care ştiinţa aceasta a fost tratată mai târziu: punctul de vedere formal, metodologic şi cel din teoria cunoştinţei.

*Silogistica* aristotelică este cercetarea a aceea, ce rezultă cu necesitate din propoziţiile date, şi ea găseşte *forma fundamentală* a argumentării în derivarea propoziţiei speciale din propoziţia generală şi subordonarea sub ea după schema $\frac{\frac{MP}{SM}}{SP}$ La această aşa numită primă figură a silogismului, Aristotel reduce celelalte două forme ale sale (*scheémata*), caracterizate fie ca subiect fie ca predicat în amândouă premisele (*tethéntas protáseis*) prin aşezarea noţiunii mijlocii (*méson*), aşezare încă posibilă afară de aceasta şi astfel mijlocesc raportul diferit al celor două noţiuni externe (*ákra*) în concluzie (*sympérasma*). Mereu, după concepţia aristotelică, rezultatul silogismului este răspunsul la întrebarea, dacă în general, şi în care măsură, una dintre aceste noţiuni este de subordonat celeilalte, respectiv întrucât determinarea generală a ultimei este hotărâtoare pentru prima.

Silogistica cuprinde deci după Aristotel sistemul regulilor, după care, dacă oarecare propoziţii stau sigure, altele sunt de dedus de aici. La aceasta reflectează în prima linie la concluziile categorice (*syllogismoí deiktikoi*), deosebeşte însă de ele şi pe cele ipotetice (*ex*

*hypothéseoos*), care afară de concluzia categorică mai conţin o altă admitere, care constă sau într-o teză materială specială (dacă este A, este B) sau în propoziţia contrazicerii. Însă şi procedarea inductivă o reduce la silogism, întrucât arată că nu este nimic altceva, decât un fel de concluzie în figura a treia. Aceasta se petrece esenţial de tot în interesul convingerii sale fundamentale, după care concluzia este de fapt sâmburele fiecărei metode. Şi cum face acelaşi lucru şi pentru procedarea în analogii, pentru procedarea retorilor etc., astfel în logica aristotelică şi-au găsit încheierea lor ştiinţifică toate sforţările filosofiei, retoricii şi sofisticii, sforţări îndreptate la chestiuni metodice. Căci această problemă exact circumscrisă, după care reguli unor propoziţii date urmează altele, silogistica aristotelică a dezlegat-o cu o siguranţă deplin decisivă. Deoarece însă foarte curând, în mod cu totul nejustificat, lumea o concepe ca o artă curat deductivă, atunci se înţelege pe de o parte, că în timpul întregului ev mediu, când ştiinţa era îndreptată nu la cercetare, ci la dovadă, silogistica trecea drept cea mai înaltă normă filosofică, pe de altă parte se înţelege, silogistica în epoca Renaşterii, care fu plină de nevoia de o nouă ştire şi căuta o *ars inveniendi*, fu dată la o parte pe toate liniile ca insuficientă.

În continuitatea silogisticii, Aristotel tratează şi noţiunea şi judecata, deoarece concluzia se compune din judecăţi şi judecata din noţiuni. Noţiunea valorează pentru el, ca element al propoziţiei. Ca feluri logice de noţiune desemnează noţiuni de subiect şi noţiuni de predicat, cu care prilej face atent asupra relativităţii acestei împărţiri, care numai într-atât suferă excepţie, întrucât, pe de o parte individualul ca acest om poate fi numai subiect, pe de altă parte generalul poate fi numai predicat. Potrivit cu caracterul metafizic al logicii sale, subiectul absolut coincide însă pentru el cu substanţa, în faţa căreia apoi toate celelalte stau ca accidente. Şi aceste accidente, care sunt predicate despre substanţă, formează acum obiectul mai departe al doctrinei sale despre noţiune, care doctrină se termină numai încă cu aceasta, de a da împărţirile mai departe ale accidentelor. După legătura lor cu noţiunea subiect, Aristotel le împarte în acelea, care se cuvin subiectului numai accesoriu sau incidental, şi acelea, care-i revin intrinsec. Printre acestea, la care socoteşte mai ales specia, nota caracteristică şi noţiunea definitorie, aceasta ultimă joacă un rol special de tot, deoarece Aristotel, împreună cu Socrate şi Platon, vede ţelul oricărei cunoaşteri în noţiunea definitorie, care trebuie să exprime esenţa, sau *ousía* unui

lucru. După însemnarea lor materială cea mai generală însă, le împarte în aşa numitele categorii, fixate la 10 de la început, desigur după model pitagoreic: *tí estin* (ce este), *posón* (oarecum mare sau mic), *poión* (ce fel), *prós tí* (faţă de ce) *póu* = (unde), *poté* (când), *poiéin* (a face), *páschein* (a suferi), *kéisthai* (a zăcea), *échein* ( a avea), dintre care totuşi la ultimele două renunţă câteodată.

În doctrina categoriilor a lui Aristotel nu sunt ascunse motive metafizice mai multe ca în întreaga sa logică, şi care are ca presupunerea cea mai generală identitatea formelor gândirii cu acelea ale firii. Principiul acestei doctrine însă este în mod vădit întrebarea, ce însemnări diverse pot avea *predicatele* spuse despre un subiect în judecată. Căci este bine de observat, că substanţa individuală nu aparţine pentru Aristotel la categorii, ci este aceea, despre care *kategoréitai* (se spune) toate celelalte. Categoria este abia *deútera ousía* (esenţa a doua), care dă pe *ti éstin* (ce este), *éidos* (figura) sau *génos* (genul) aşadar în enumerarea mai amănunţită a predicatelor posibile este evident progresul de la precizia cantitativă şi calitativă la relaţiile spaţiale şi temporale şi de acolo la raporturile şi dependenţele cauzale. De asemenea deosebirile gramaticale între substantiv, adjectiv, adverb şi verb par să fi jucat un rol în schiţa numărului zece sau opt.

*Judecata*, mai departe, valorează pentru el ca acel fel de propoziţii, care pot fi adevărate sau false. Adevărul şi falsitatea înseamnă însă pentru el, tot aşa ca pentru Platon: a spune despre Fiind, că este, şi despre Nefiind, că nu este, şi viceversa. De aceea judecăţile sunt propoziţii, care afirmă sau neagă ceva despre un alt lucru. Dacă această concepere a judecăţii însă ne făcea să ne gândim în prima linie la o considerare a calităţii judecăţilor, apoi silogistica, fiind doctrină despre dovedirea judecăţilor, cerea şi tratarea cantităţii judecăţilor generale şi particulare, la care Aristotel mai adaogă şi pe cele nedeterminate (*kathólou - en mérei - adióristos*, nedeterminat). În fine însă toate cercetările, pe care le-a întreprinse Aristotel asupra deosebirii judecăţilor, sunt determinate prin referirea la teoria concluziei.

Considerarea judecăţilor din punctele de vedere ale relaţiei şi ale modalităţii stă încă departe de Aristotel; când indică drept conţinut al judecăţii cunoaşterea fie a realităţii, fie a necesităţii, fie a posibilităţii, apoi aceasta se sprijină pe punctul de vedere principal din filosofia naturii a sa şi n-are nimic de a face cu înţelesul modern *kantian* al modalităţii. Din pricina legăturii teoriei judecăţii cu silogismul,

Aristotel s-a ocupat însă de asemenea în special de amănunţit, cu problema inversării judecăţilor şi cu antitezele existente între ele, ca şi cu raporturile de valoare şi de urmare, în care vedea un mijloc de a reduce la prima figură a silogismului formele figurii a doua şi a treia a silogismului şi prin aceasta de a le dovedi.

*Metodele* însă, care se servesc de silogism, se deosebesc prin diversitatea ţelurilor lor şi, potrivit cu aceasta, şi a premiselor lor. Aristotel le desemnează ca Apodictică şi Dialectică. Dintre ele Apodictica merge la ştiinţă şi adevăr, în timp ce Dialectica, din care face parte ca un capitol special şi retorica, şi care se adresează unui public mai mare, doreşte să ajungă numai la opinie şi la probabilitate. Şi cum de aceea Apodictica trebuie să pornească de la premise adevărate şi sigure, apoi Dialectica se poate mulţumi numai cu astfel de premise, care sunt numai probabile. Dintre amândouă însă, Apodictica stă pentru el cel mai sus. Căci principiul logicii aristotelice este gândul, cât tot aşa, ca *innaturarerum*, generalul, esenţa determinată noţional, ar fi cauza şi motivul determinant al speciei, astfel şi ultima sarcină a ştiinţei explicative ar consta în aceea a deduce particularul din general. Explicarea ştiinţifică deci constă în aceea, că cel cunoscut prin percepţie este înţeles din cauzele sale, că procesul cunoaşterii în raportul de cauză şi efect reproduce raportul real al cauzei generale, faţă de efectul ei special. A şti în înţeles sever înseamnă pentru Aristotel *scire per causas*.

Această dovedire şi deducţie presupune totuşi în ultima instanţă premise, care ele însele nu sunt deduse iarăşi din propoziţiuni mai generale, ci sunt *sigure direct* (*ámesa*). Acestea *(archaì apodeíxeoos)* sunt în parte axiomele, care domină toată ştiinţa (*archaì koinaì*), între care Aristotel accentuează în special principiul contrazicerii şi pe acela al terţiului exclus, în parte principiile speciale, care aparţin disciplinelor separate, aşanumitele *ídiai archaì* sau *haì hekástou archaì,* care de altfel sunt principii înnăscute tot aşa de puţin, ca şi propoziţiile generale, ci sau sunt admise ipotetic, sau sunt dobândite pe calea percepţiei şi a inducţiei.

Principiile cele mai înalte ale teoriei explicative nu sunt de aceea de dovedit, ci sunt de confirmat în valoarea lor pentru tot ce e special, numai pe altă cale. Acestei sarcini îi serveşte însă în primul rând procedarea opusă deducerii (deducţiei), procedarea *inducţiei* (*epagoogeé*), care are să se urce de la percepţiile izolate la determinările noţionale generale, din care se explică acelea. Şi cum, după convingerea lui Aristotel, generalul este pentru noi lucrul

ulterior, astfel el declară formal, că inducţia este primul pas al oricărei ştiinţe. Însă rezultatele ei nu sunt sigure ca logică în acelaşi înţeles, ca rezultatele lui *apódeixis*. De aceea inducţia singură nu este suficientă. Ea poate numai să găsească principiile generale, evidenţa şi siguranţa lor se poate căpăta din contră numai pe cale intuitivă. Şi facultatea acestei intuiţii este *Nóus*. Astfel toată Apodictica atârnă în ultima linie de cunoaşterea intuitivă a spiritului. *Nóus*, spune de aceea Aristotel, este principiul oricărei ştiinţe.

Certitudinea directă formează o problemă extrem de grea, însă şi cea mai importantă din teoria aristotelică a cunoştinţei. Faţă de Platon, Stagiritul deosebeşte aici, în chipul cel mai rodnic, punctul de vedere logic de punctul de vedere psihologic: ultimele principii, de la care pleacă orice demonstrare, sunt de nedovedit ca logică, însă nu sunt înnăscute ca psihologie sau câştigate în viaţa anterioară; trebuie să fie căpătate mai curând din experienţă, prin care pe de altă parte nu sunt de motivat, ci numai de scos la iveală. Acum însă ce-ar fi aceste principii superioare, n-a explicat Aristotel: dintre legile (logice) valabile pentru toate ştiinţele, citează principiul contradicţiei, ca pe principiul cel mai necondiţionat şi cel mai general; cum că ştiinţelor individuale li se cuvin temeliile lor speciale, accentuează foarte precis, fără însă a le dezvolta amănunţit.

Ceea ce înţelege Aristotel prin *inducţie*, este identic în esenţă cu însemnarea actuală a cuvântului; înţelege prin aceasta atât un fel de dovadă, pe care o pune firește ca valoare în urma dovezii deductive, cât şi o metodă de cercetare şi de găsire; deosebeşte mai departe între inducţia completă şi cea necompletă şi dă pentru aceasta şi un număr de reguli, ca şi cerinţa de la cazuri mai multe şi asemănătoare şi de a pune la temelie pentru aceasta cunoştinţe cât mai posibil de sigure. Şi cum aceste cunoştinţe se pot sprijini sau pe observare proprie, sau pe comunicare, ne întâmpină atât cerinţa de lipsă de prejudecată şi cerinţa de atenţie la observare cât şi înştiinţarea de precauţiune faţă de mărturiile altora. Ba încă, şi asupra însemnătăţii instanţelor negative este deplin lămurit. La el mai lucrează dialectica socratică-platonică numai într-atât întrucât nu deosebeşte destul de ascuţit între inducţia adevărat empirică şi între dialectică, aşadar între aceea care porneşte de la curatul *éndoxon* (cel conform cu opinia comună).

Când deci Aristotel consideră deducerea particularului din general ca ultima sarcină a ştiinţei, însă pătrunderea în principiile superioare, în adevăr, nu vrea să fie dovedită, însă vrea să fie căutată şi produsă prin cercetarea epagogică, urcându-se de la fapte, atunci acest cerc

aparent se explică din concepţia, pe care Aristotel (în legătură precisă cu întreaga sa concepţie despre lume) o avea despre activitatea omenească de cunoaştere şi de raportul ei cu esenţa lucrurilor. Căci el credea, că dezvoltarea (temporală şi psihologică) a ştiinţei omeneşti ar corespunde viceversa legăturii (metafizice şi logice) a lucrurilor, întrucât activitatea de cunoaştere legată de percepţia sensibilă şi produsă din ea ar primi în primul rând fenomenele şi de la acestea ar înainta (pe calea inducţiei) la conceperea adevăratei esenţe a lucrurilor, din care esenţă, ca din primele temelii, se coboară lucrurile perceptibile şi de aceea la sfârşit sunt explicate şi de ştiinţa desăvârşită (pe cale deductivă).

Paralelismul invers, în care se găsesc metoda derivării şi aceea a cercetării la Aristotel, se explică din această deosebire a sa între raportul psihologic şi cel logic: ceea ce este *próteron pròs heemáas,* antecedentul pentru noi, fenomenele, este *hysteron téei physei,* posteriorul pentru natură; ceea ce invers, este *próteron téei physei,* mai întâi pentru natură, esenţa lucrurilor, apare în dezvoltarea reprezentărilor noastre ca *hysteron prós heemáas*, mai târziu pentru noi. În timp ce pentru idealul ştiinţei terminate, *explicative*, raportul de la cauză la efect este identic cu acela de la fond şi urmare, acest raport se răstoarnă pentru naşterea ştiinţei: în *cercetare*, efectul (sensibil şi special) este motivul de cercetare pentru cauză (noţională şi generală). Pe dată ce deosebim sarcina ideală a ştiinţei explicative şi procedeul real al cercetării îndrumătoare acolo, după aceste declaraţii ale filosofului, dispar toate diferenţele şi greutăţile aparente ale exprimărilor sale individuale. Pentru priceperea dezvoltării psihogenerice de la percepţie la teoria explicativă, Aristotel se servi de noţiunea sa corelativă metafizică generală între posibilitate şi realizare, întrucât admise, că în reprezentarea sensibilă ar fi cuprinsă noţiunea esenţei ca posibilitate încă nedezvoltată, noţiune neajunsă încă la conştiinţa reală.

Partea cea mai importantă este, că, potrivit cu aceasta, cunoştinţa omenească poate ajunge la priceperea esenţialului şi permanentului numai printr-o precisă şi îngrijită cercetare a realului; şi în aceste doctrine se prezintă teoretic la Aristotel împăcarea platonismului cu ştiinţa istorică. Aristotel nu este nicidecum nominalistul sau empiricul, drept care a fost prezentat aici şi acolo; însă el arată, că problema, pe care şi-o pusese Platon şi pe care şi el o făcu drept a sa, ar fi de soluţionat numai prin cea mai largă elaborare a materialului de fapte.

Abia în această coeziune metodică cu explicarea faptelor, poate să fie dezlegată după Aristotel atunci şi întrebarea fundamentală filosofică asupra esenţei noţionale a Fiindului. Forma logică a acestor soluţionări însă, spre care tinde apoi toată ştiinţa, este *definiţia* (*horismós*), în care pentru fiecare fenomen izolat este stabilită esenţa sa permanentă (*ousía, tò tí éen éinai*) ca fundamentul stărilor şi manifestărilor sale schimbătoare (*tà symbebeekóta*), însă în acelaşi timp este exprimată şi dependenţa sa noţională de ceva mai general; definiţia este de aceea judecata de determinare, în care subiectul este determinat de noţiunea genului său supraordonat şi de nota sa specifică. Aceste determinări de noţiune, dezvoltate mai întâi pe cale inductivă, primesc însă valabilitate logică abia prin aceea, că ele sunt deduse prin *apódeixis* din noţiunile superioare, care ele însele sunt d căpătat numai inductiv şi sunt de asigurat intuitiv.

Astfel noţiunile apar aici drept conţinut al ştirei directe şi explicarea lor (judecăţi analitice la Kant) dă cele mai înalte axiome ale teoriei deductive. Tocmai în aceasta se arată lărgirea principiului socratic-platonic pentru explicarea realităţii.

Sistemul noţiunilor n-are însă la Aristotel o vârfuire unitară, cum o are sistemul platonic în ideea binelui; cugetătorul înclinat spre cerinţele reale rămase absolut conştient de varietatea punctelor de plecare, autonome şi nedependente unele de altele din teoria ştiinţifică şi ceru rituos, ca fiecare ramură a ştirii să se adapteze la aceste principii proprii ei. N-a făcut însă şi încercarea, de a cam aduna aceste *théseis anapódeiktoi*, (subiecte nedovedite), şi de a le prezenta sistematic, tot aşa de puţin ca şi pe *protáseis ámesoi*, (protase imediate), rezultate de aici.

## Filosofia a doua

Potrivit cu principiul său de a porni la cercetare de la ce este mai vechi pentru noi, Aristotel a tratat din ştiinţele materiale în primul rând *filosofia a doua*, la care socoteşte tot, ce este accesibil mişcării. Din ea face parte de aceea, nu numai filosofia naturii, teoretică, îndreptată considerabil la lucrurile sensibile, ci şi filosofia practică şi poetică, aceea care discută acţiunea şi aşezarea omenească.

Faţă de împărţirea cu totul nearistotelică a filosofiei în teoretică, practică şi poetică, în care apoi metafizica este socotită la filosofia teoretică, trebuie să stăruim cu toată hotărârea în aceea, că împărţirea fundamentală a filosofiei pentru Aristotel este împărţirea,

condiţionată de doctrina celor două luni a lui Platon, în filosofia mişcatului şi a nemişcatului, sau, cum mai putem spune cu privire la facultăţile coordonate ale cunoaşterii, într-o filosofie dianoetică şi una noetică. Şi abia în partea ei dianoetică îşi are locul împărţirea filosofiei, în care credem cu toţi că avem formaţia principală a lui Aristotel.

Cum orice ştiinţă adevărată înseamnă o ştiinţă din cauze şi principii, atunci sarcina fiecărei ştiinţe este aceea de a cerceta în primul rând cauzele şi principiile terenului din Fire, tratat de ea. Terenul *filosofiei naturii* sunt substanţele sensibile, într-atât întrucât au în ele însele principiul mişcării. O parte generală deci a filosofiei naturii va avea să cerceteze în primul rând ultimele cauze şi principii ale substanţelor. Dintr-o analiză a devenirii caracteristice pentru ele (*génesis*), care devenire apare ca un proces îndeplinitor la un substrat, în care proces ceva devine din contrariul său - un ceva mare de pildă dintr-un ceva nemare -, Aristotel dobândeşte ca principii constitutive ale lucrurilor, materia, forma şi despuierea, pe care însă cu ajutorul reflexiunii, că despuierea nu este nimic altceva decât lipsa formei, le reduce la dualitatea formă (*éidos, morfeé*) şi materie (*hylee*). Atunci vede în formă acel factor, care pricinuieşte că un ceva este un lucru determinat aşa sau altfel, în timp ce sub materie înţelege, general de tot, aceea ce poartă în sine posibilitatea pentru realizarea formei, mai precis însă el face deosebirea şi între o *hylee* specială şi una generală, dintre care cea generală o să fie substratul deplin nedeterminat, şi de aceea purtând în sine toate posibilităţile, în timp ce *hylee* specială este o materie formată deja oarecum, din care constă lucrul cel nou, ca din una din părţile sale constitutive. Din formă şi din materie se compun deci toate lucrurile naturale.

Aceste principii, care constituiesc firea naturală, sunt în acelaşi timp şi ultimele cauze ale oricărei întâmplări naturale. Căci cele patru cauze, la care duce tratarea analitică a întâmplării: aceea, din ce devine ceva ca din partea sa constitutivă, forma care cuprindea esenţa ei, cauza imediată a mişcării sau liniştii sale şi în fine ţelul - aceste patru cauze se pot reduce iarăşi la cele două, materie şi formă într-atât, întrucât ţelul sau scopul coincide direct cu forma şi principiul mişcării este identic, cel puţin după fel, cu forma. Este legea sinonimei, pe care Aristotel o proclamă odată cu aceasta şi prin care el ancorează în acelaşi timp constanţa felurilor.

Se îndeplineşte întâmplarea însă în felul, că materia, care are o sforţare naturală spre fire, se dezvoltă spre formă. Cu noţiuna

dezvoltării, Aristotel crede că poate să învingă greutăţile existente în problema devenirii. În urma acestei considerări însă, materia şi forma păşesc una faţă de cealaltă, în raportul de posibilitate goală a firii (*dynamis*) care-şi primeşte realizarea (*enérgeia*) abia prin formă. Analogii pe de o parte din activitatea tehnică a omului, pe de altă parte din viaţa corpurilor organice, stau la baza acestei concepţii; în sistemul aristotelic, ele au ajuns gândul fundamental al înţelegerii lumii.

Acest gând fundamental este forma generală de apercepţie, în care Aristotel examinează toate lucrurile şi încearcă să dezlege toate problemele (la prilejuri de asemenea în chip foarte schematic). Când se vorbeşte despre un formalism al metodei aristotelice, apoi acest formalism este în predominarea acestor noţiuni de relaţiune, pe care filosoful le aplică nu numai la terenul din filosofia naturii, ci şi pretutindeni, unde îl întâmpină problema unităţii în mulţime. Astfel, de pildă, şi în considerarea obiectelor matematice, pentru care construi o specială *hylee noeeteé*, materie inteligibilă, sau în logică, întrucât puse părţile definiţiei, genul şi caracteristica formatoare de specie, în relaţia de materie şi formă una faţă de alta.

Exemplele, pe care le întrebuinţează Aristotel pentru explicarea acestei relaţii fundamentale, casă, coloană, creşterea plantelor etc., dovedesc pe de o parte, că motivul principal pentru această lecţie foarte importantă stătea în nevoia de a explica întâmplarea, alterarea, pe de altă parte, dovedesc că reflexiunea filosofiei se adresă în parte la prelucrarea de către om a materiilor date, în parte la procesul organic de dezvoltare şi lărgi concepţia găsită acolo într-un principiu general de explicare.

Apoi, Aristotel îndeplini în aceste noţiuni de corelaţie sinteza cea mai matură între principiul heraclitic şi cel eleat, pe care sinteză a apucat-o filosofia antică. Aceia, care voiau să cunoască firea permanentă, nu putuseră să explice devenirea, Platon nefiind exceptat; aceia, pentru care mişcarea valora ca de sine înţeleasă, nu putuseră să-i dea nici un substrat, nici un înţeles noţional din esenţa fiindului. Aristotel statuează noţiunea fiindului de la natură ca pe noţiunea substanţei, care singură se realizează, cuprinsă în tranziţia de la schiţă la realizarea ei. Şi crede că prin aceasta satisface atât interesul ontic, cât şi cel genetic al ştiinţei. Sistemele mai vechi - proclamă el - au adus dovada, că devenirea n-ar fi de explicat nici din fiind, nici din nefiind, nici din legarea amândurora: că astfel ar mai rămâne atunci numai, de a concepe fiindul însuşi ca pe ceva aflat în dezvoltare,

potrivit cu esenţa sa cea mai intimă, şi de a formula astfel noţiunea devenirii, că devenirea ar forma tranziţia unui substrat de la o stare, care nu mai este, într-o stare, care încă nu este, pentru care substrat această tranziţie ar fi esenţială.

Acest raport fundamental între materie şi formă este aplicat acum de către Aristotel, pe de o parte la lucrurile izolate, pe de altă parte la legăturile lor unele cu altele de aşa fel, că de aici are să rezulte pătrunderea în esenţa întâmplării.

În fiecare lucru individual din lume se găsesc materie şi formă într-o astfel de corelaţie, că nu există materie amorfă şi formă imaterială. De aceea tocmai însă, ele şi nu sunt de considerat ca potenţe separate, care, existând pentru ele mai înainte, s-ar uni abia pentru lucrul individual, ci lucrul individual compus din formă şi materie îşi dezvoltă esenţa noţională prin biruirea mereu mai puternică a materiei de către formă şi ajunge prin aceasta la realitate mereu mai mare, aşa că Aristotel declară de-a dreptul, că materia cea mai specială şi forma ar fi una şi aceeaşi, numai c-ar fi considerate odată ca ceva posibil şi cealaltă dată ca realitate. Lucrul individual este aşadar o posibilitate prinsă în realizare continuă, şi alterarea temporală a stărilor sale se determină prin măsura schimbătoare a acestei realizări.

Cu totul altfel se modelează acelaşi raport, pe dată ce el există între diferite lucruri individuale. În acest caz, unde un lucru formează materia primitoare, celălalt constituie forma modelatoare, stau e drept amândouă şi într-o legătură de acţiune reciprocă necesară; însă ele există şi nedependente unul de altul şi produc abia în unirea lor lucrul nou, întrucât acum un lucru este materia şi celălalt este forma. În toate aceste cazuri raportul între formă şi materie este numai un raport relativ, întrucât acelaşi lucru este de conceput într-o legătură ca formă şi în cealaltă legătură ca materie pentru o formă superioară. Cele două aplicări diferite ale schemei despre posibilitate şi realitate, materie şi formă (*potentia* şi *actus*) nu le-a formulat Aristotel rituos, însă le-a mânuit de fapt definitiv; ele corespund, una dezvoltării organice, cealaltă funcţiunii tehnice. Numai de aici se explică, că acest subiect greu, când este înfăţişat astfel, ca şi cum *dynamis* şi *enérgeia* ar fi identice în esenţă şi ar fi numai diferitele feluri de concepere sau faze de dezvoltare ale unuia şi aceluiaşi lucru, care lucru uneşte în sine *hyle* şi *éidos*, când primeşte întorsătura, că forma şi materia înfăţişează realităţi separate, care se influenţează reciproc. O anumită mijlocire între cele două feluri de reprezentare stă în aceea, că şi în

primul caz cele două laturi ale lucrului, care sunt de despărţit numai *in abstracto*, sunt tratate ca influenţându-se reciproc: cel care se mişcă singur (care se dezvoltă) este înfăţişat astfel, ca şi cum s-ar descompune într-o formă mişcătoare şi într-o materie mişcată.

Forma şi materia nu stau însă totuşi egale, cu toată însemnătatea, pe care ele o au pentru Aristotel, ca principii ale oricărei firi şi întâmplări naturale. Dacă sunt de asemenea amândouă „natură" (*physis*), apoi forma este natură totuşi în grad superior. Abia ea conţine, ca identică cu noţiunea, esenţa adevărată a lucrurilor naturale, şi spre formă ţinteşte şi toată devenirea naturală. Din această supraordinare a formei asupra materiei, rezultă acum, în faţa identităţii formei cu scopul, concepţia teleologică a întâmplării din natură la Aristotel, pe care concepţie filosoful caută s-o dovedească printr-un şir de fapte empirice, ca de pildă prin oportunitatea organismelor de la plante şi animale şi mai înainte de toate prin oportunitatea întregii întâmplări din lume, care iese la iveală în faptul, că totul se îndeplineşte, sau totdeauna, sau totuşi cel puţin de cele mai multe ori (*epi tò poly*) în acelaşi chip. În dosul acestei cauze adevărate se retrage apoi şi materia după modelul lui Platon, din ce în ce mai mult în rolul unei simple cauze, care, cu cauzalitatea ei numai mecanică, pe de o parte formează *conditio sine qua non* pentru eficacitatea formei, pe de altă parte însă este *principium individuationis* şi, ca posibilitate la opus, este pricina pieirii, nedesăvârşirii şi, întâmplării în natură.

În acest înţeles de drept cauză finală, substanţa formală sau esenţa este acum *entelécheia*. Expresiile *enérgeia* (activitate neterminată) şi *entelécheia* (activitate eficace) sunt întrebuinţate la Aristotel de cele mai multe ori amestecate, abia se încearcă o diferenţiere determinată, cu atât mai puţin deci este reuşită. Etimologia cuvântului *télos* este obscură.

*Teleologia* nu este în aristotelism numai postulat, ci teorie tratată amănunţit, nu este nicidecum părere mitică, ci doctrină esenţială. De teleologia platonică se deosebeşte esenţial prin aceea, că ea nu se foloseşte de gândul la un creator oportun, ci însemnează un principiu imanent în lume, principiu al năzuinţei după ţel. Materia tinde la formă, nefirea la fire, inferiorul la superior. De aceea *physis* la Aristotel nu este chiar o substanţă, o esenţă individuală, apoi totuşi este ceva unitar, anume trăirea în total determinată în scop a lumii corporale, şi în înţelesul acesta vorbeşte despre activităţile, despre scopurile „naturii„ şi o *compară* de asemenea de-a dreptul cu un om

rațional. Realitatea, pe care Aristotel o atribuie materiei, se arată foarte lămurit în acțiunile reciproce, pe care i le atribuie în legătură cu cauza finală. Cum că formele nu sunt realizate deplin, depinde tocmai de nedeterminarea lui *hylee*. În această legătură *hylee* este un principiu al *împiedicării*, și cu aceasta este în legătură faptul că pentru Aristotel, legile naturii, care se coboară din formele noționale ale lucrurilor, nu valorează fără excepție, ci numai *epì tó poly* (în cea mai mare parte). În felul acesta explică neobișnuitele fenomene naturale (*térata*), ca monștrii. Și mai mult însă se arată pozitivitatea materiei în aceea, că ea produce la mișcare, în virtutea posibilității ei nedeterminate, efecte secundare, care nu stau în legătură cu esența, cu scopul. Ele sunt *katà symbebeekós*, întâmplătoare, intervenirea lor este întâmplare, *autómaton*, și pe terenul întâmplării intenționate, sunt *tychee*. Noțiunea sa de hazard este de aceea absolut teleologică și întrucât scopul este identic cu noțiunea, este logică.

Chiar indicarea activității materiei cu vorba *anágkee* lasă să cunoaștem scopul lui Aristotel, de a ține socoteală de principiul democritic al mecanismului, în timp ce activitatea scopală a formei este evident numai o dezvoltare a noțiunii platonice de *aitía*. Însă în total precumpănește, oricât de mult filosoful urmează motivul democritean, totuși evident gândul platonic. Căci nu numai că revine cauzei finale în ea însăși realitatea mai înaltă a cauzei materiale, însă și în efectele lor se deosebesc astfel, că din cauza finală reiese tot prețiosul, din cauza materială tot neprețiosul. Materia este, ca la Platon, temelia oricărei imperfecții, oricărei alterabilități, oricărei treceri. Sprijinirea Stagiritului pe profesorul său se arată în această privință și în faptul că introduce cauzele mecanice cu numirile aruncate pentru aceasta în *Phedon* și *Timaios*, *synaítion* sau *hóu ouk ánev*: prin aceasta sunt caracterizate imediat drept cauze de clasa a doua, drept cauze secundare. Materia singură nu s-ar mișca; când însă este mișcată de formă, atunci ea determină mișcarea; este așadar în orice privință cauză secundară.

Cu această antiteză activă (respingere reală), doctrina aristotelică primește acum un caracter pronunțat *dualist* cu toată tendința ei împăciuitoare. Căci această autonomie și autoactivitate cuvenită materiei în scopul explicării naturii se încheagă de-a lungul întregului sistem alături de gândul fundamental monist, că materia ar fi numai străduința după realizarea formei.

Factorul însă, prin care se îndeplinește trecerea, dovedită pe de o parte în esența lucrurilor individuale însele, pe de altă parte în

raportul lor unele cu altele, trecere din starea posibilităţii în starea realizării, este mişcarea, cu care se ocupă ca şi cu însuşirea cea mai esenţială a lucrurilor omeneşti al doilea capitol din partea generală din filosofia naturii. Aristotel defineşte mişcarea, care, după cum este convins, se poate petrece numai la un fiind şi numai prin atingere (*thíxis*), şi ca feluri de care numeşte în legătură cu a sa doctrină a categoriilor pe cele patru: a alterării substanţiale (*kat' ousían - génesis kaì phtorá*), a schimbării locului (*katà tò póu - phorá*), a transformării însuşirii (*katà tò poióv - alloíoosis*) şi a alterării mărimii (*katà tò posóv auxeesis kaì phthísis*), o defineşte ca realizare a fiindului după posibilitate, atât cât este un astfel de - fiind după posibilitate -. Fiecare *kíneesis* presupune deci, pe de o parte, materia mişcată (starea iniţială a posibilităţii), pe de altă parte forma mişcătoare (starea finală a realităţii) şi este trecerea de la posibilitate la realitate, în care realitate mişcarea îşi găseşte în acelaşi timp în fiecare caz izolat sfârşitul - chiar dacă numai provizoriu . Drept cauză a *mişcării* însă apare totdeauna *forma*, care este desemnată într-atât, ca drept cauză mişcătoare.

Sub noţiunea generică de *metaboleé* (schimbare), care în adevăr este egalată adeseori şi cu *kíneesis*, Aristotel pune în faţa lui *kíneesis* (în înţeles mai restrâns) naşterea şi pieirea (*génesis* şi *phthorá*). Acest fel de alterare însă izbeşte numai pe lucrul individual compus, întrucât nu există o naştere şi trecere absolută, şi apoi este totuşi activă mereu una dintre cele trei feluri de mişcări.

Cercetarea, întreprinsă în şirul mecanicii generale, asupra noţiunilor fundamentale ale mecanicii, duce pe Aristotel la părerea, că nu există o *infinitate actuală*, ci că în mare ca şi în mic se poate vorbi de infinitate numai în înţeles potenţial, că mai departe locul unui lucru ar fi de conceput ca graniţa corpului care-l închide, că n-ar exista vid şi că n-ar fi nevoie să existe de hatârul mişcării, întrucât orice mişcare ar putea să fie concepută şi ca o frecare a lucrurilor, şi în fine, cu privire la timp, că timpul ar fi la mişcare aceea, prin care mişcarea este măsurată cu privire la al său mai înainte şi mai în urmă.

Pentru noţiunile speciale, luate în considerare la mişcarea mecanică, Aristotel n-a întreprins cercetări proprii. O împărţire foarte antropomorfică în a trage, a lovi, a duce, a suci n-a urmat-o mai departe. Legi de mecanică n-a căutat încă.

Importanţă specială acordă Aristotel dovezii de continuitatea mărimii, a mişcării şi a timpului. Cu această admitere crede că poate să combată din capul locului probele zenonice în contra posibilităţii

unei mişcări spaţiale şi că poate să asigure în anumit chip pe de altă parte veşnicia întâmplării în lume. Cu infinitatea potenţială a spaţiului, a timpului şi a mişcării s-a sustras în ochii săi baza pentru argumentarea lui Zenon. Chiar dacă o întindere infinită nu poate să fie străbătută în timp finit, atunci se poate totuşi străbate, dacă amândouă sunt potenţial infinite în chip analog. Şi săgeata zburătoare nu se poate odihni în clipa indivizibilă, deoarece continuitatea timpului exclude o clipă indivizibilă. Veşnicia întâmplării însă rezultă, în înţelesul lipsei de început, din conceperea mişcării ca a unui continuum, deoarece acesta din pricina divizibilităţii sale infinite nu poate să aibă început. În înţelesul perpetuităţii însă urmează veşnicia din momentul legat cu ea al timpului, care nu poate avea nici sfârşit. Cauzele acestei întâmplări universale veşnice şi antitetice în sine le găseşte Aristotel în mişcarea perpetuă şi antitetică în sine a planetelor în ecliptică, a cărei perpetuitate o explică din mişcarea uniformă a cerului cu stele fixe, care ca mişcare spaţială precede toate celelalte mişcări şi ca circulară posedă însuşirea perpetuităţii. Şi ea este aceea, care valorează pentru el ca adevăratul principiu din filosofia naturii.

Mai departe în sus nu duce cercetarea din filosofia naturii. Mişcătorul nemişcat, pe care-l menţionează şi Aristotel chiar în această legătură, joacă aici mai mult rolul unei noţiuni mijlocii într-o argumentare îndreptată la scopuri din filosofia naturii. Nu mai este însă subiect din filosofia naturii, ci face parte din metafizică. Speculaţia generală din filosofia naturii este pentru Aristotel încheiată cu priceperea, că natura este prinsă într-o mişcare neâncetată, pricinuită în primul rând de mişcarea cerului cu stele fixe, care mişcare primă îi face oarecum viaţa.

În faţa acestor discuţiuni generale din filosofia naturii stă ca *parte specială* tratarea lumii în general şi în amănuntele ei.

Lumea ca întreg, a cărei unicitate o accentuează Aristotel în chipul cel mai categoric, valorează pentru el după forma ei, ca sferă, în care sferă şi el, urmând o veche tradiţie pitagoreică, vede corpul cel mai perfect. Înlăuntrul ei însă există două forme fundamentale de mişcare: mişcarea circulară şi cea drept lineară, dintre care prima, drept cea mărginită în sine şi unitară, este mişcarea mai perfectă, pe când ultima cuprinde contrastul direcţiei centripetale şi centrifugale. Tendinţa originară spre cele două feluri de mişcare spaţială se repartizează de aceea şi asupra diverselor feluri de materie: purtătorul natural al mişcării circulare este *ete rul*, din care sunt formate

corpurile cereşti, mişcările drept lineare sunt lipite de elementele (*stoihéia*) lumii pământeşti.

Potrivit cu aceasta, universul se desparte în două părţi esenţial deosebite: cerul cu mişcările circulare simetrice ale eterului şi lumea de sub lună cu mişcările schimbătoare, drept lineare, opuse una alteia, mişcări ale elementelor, - acela, reşedinţă a perfecţiei, simetriei şi inalterabilităţii (a lui *aeì*, totdeauna), aceasta, scena imperfecţiei şi a varietăţii veşnic schimbătoare (a lui *epi tò poly*).Pe când lucrurile individuale pământeşti se nasc şi trec, primesc şi pierd însuşiri, cresc şi dispar, stelele sunt nedevenite şi netrecătoare: analoge zeilor fericiţi, ele nu sufăr alterare şi se mişcă numai în rotaţie invariabilă pe drumurile lor, egal determinate pentru totdeauna.

Din pricina veşniciei mişcării şi din pricina consecinţelor ei, nu există pentru Aristotel o naştere a lumii. Filosofia sa nu procură deci, în contrast cu toate filosofiile mai vechi, nici o expunere a naşterii lumii şi combate tocmai în această privinţă dialogul platonic *Timaios*. Pe de altă parte însă, filosofia sa stă, esenţial de tot, sub influenţa acestei opere. Căci contrastul formulat de către Aristotel într-un chip decisiv pentru multe secole, contrastul între lumea cerească şi cea pământească, va coincide în cele din urmă cu punctele de vedere, pe care le dezvoltase Platon la împărţirea sistemului lunii (respectiv a sufletului lumii), şi prin aceasta coincide cu acele reflexiuni dualiste, care erau proprii chiar pitagoreilor. Aristotel dezvoltă curat teoretic şi aceste motive (cu care prilej le ascute mai noţional în legătură cu tratarea matematică a lui Platon), însă în acelaşi timp ele devin pentru el determinări de valoare.

O astfel de procedare se valorifică şi în punerea faţă în faţă a eterului şi a celor patru elemente; şi aici calmul eleat, nedevenirea eleată este egalată cu divinitatea în măsură, că şi Aristotel explică stelele ca lucruri vii, mişcate de spirite raţionale de fel superior, supraomenesc (*théia soómata*). Pentru ele trebuie să se admită de aceea, corespunzând formei superioare, şi o materie mai bună, eterul, pe care abia Aristotel l-a introdus în considerarea filosofică. De asemenea, pare că se coboară de la el definiţia elementului ca *adiaíreton eis hétera tóoi eídei* (indivizibil la celelalte prin chipul său).

Reprezentarea *astronomică* a Stagiritului este aceea, că împrejurul globului pământesc liniştit se mişcă în mod concentric cojile sferice, în care sunt înţepenite luna, soarele, cele cinci planete şi în fine stelele fixe. Pentru cele din urmă Aristotel admite, cu privire

la poziţia lor mereu rămasă aceeaşi una faţă de alta, numai o sferă comună, cerul cu stele fixe (*próotos ouranós*), primul cer la periferia extremă a lumii. Din contră, urmând părerea lui Eudoxos şi a şcolarului său Callippos, acorda fiecărei planete o pluralitate de sfere, în timp ce pentru explicarea abaterilor stelelor construi pentru fiecare în parte un sistem de sfere aşezate una în alta, şi dependente una de alta în mişcarea lor, în cea mai inferioară dintre care de fiecare dată constelaţia respectivă trebuia să-şi aibă reşedinţa. Prin explicarea acestei teorii ajunse la 55 de sfere în total. Mişcării dependente de circuitul cerului cu stele fixe, mişcării planetelor, îi atribui o influenţă asupra mişcării elementelor şi cu aceasta asupra întâmplării terestre în general, aşa că şi la el există gândul unei legături interne a părţilor lumii.

*Teoria sferelor*, în această formă stabilită de autoritatea lui Aristotel, a gonit în primul rând reprezentările mai mature ale pitagoreilor şi platonicilor, ea însăşi a trebuit să cedeze mai târziu ipotezei epiciclelor.

Doctrina despre dependenţa existenţei pământeşti de stele, a folosit-o Aristotel pentru explicarea unui întreg şir de fenomene meteorologice, climatice, biologice, etc. Mai ales reduce schimbarea veşnică la poziţia variată a soarelui, a lunii şi a planetelor faţă de pământ, care schimbare veşnică aduce viaţa pământească pe de o parte, ce e drept, în antiteză cu liniştea veşnică a „primului cer", în care mişcare veşnică se exprimă însă pe de altă parte şi străduinţa vieţii pământeşti la fire, pe care fire o poate realiza numai în forma aceasta a devenirii neîncetate.

Diversitatea *elementelor* pământeşti o arată Aristotel în primul rând din contrastul tendinţelor de mişcare drept lineare. Focul este elementul centrifugal, pământul este elementul centripetal; între amândouă aerul este cel relativ uşor, apa cea relativ grea. Potrivit cu aceasta, pământescul îşi are în centrul universului locul natural, adică locul, la care se îndreaptă de la sine, dacă nu este împiedicat cu violenţă de la aceasta, apoi după şir în sus, la periferia cerească vin apa, aerul şi focul.

La diferenţele mecanice păşesc acum însă *diferenţele calitative* ale elementelor, care de asemenea sunt originare şi mai ales nu sunt de derivat din diversitatea matematică. În dezvoltarea acestora Aristotel întrebuinţează aceleaşi perechi de contraste, care jucaseră un rol important chiar în cea mai veche filosofie a naturii şi apoi la fiziologii mai tineri: cald şi rece, uscat şi umed. Dintre aceste patru

calităţi fundamentale ale pipăitului, el desemnează pe primele două ca active, pe ultimele două ca pasive, şi construieşte acum din cele patru combinaţii posibile, calităţile celor patru elemente, dintre care fiecare conţine un moment activ şi unul pasiv. Focul este cald şi uscat, aerul cald şi umed. Din cauza comunităţii parţiale a acestor calităţi, toate elementele pot trece unul în altul. Ele fac aceasta în chipul, că un element se transformă în primul rând în elementul analog lui calitativ, aşadar în forma mişcării circulare. Din elemente se compun apoi lucrurile individuale, însă aşa, că în fiecare toate sunt amestecate.

Din mişcarea circulară a elementelor, determinată de fenomenele de evaporare pricinuite de căldura soarelui, cu care mişcare circulară elementele imită în acelaşi timp mişcarea celui mai înalt principiu din filosofia naturii, Aristotel explică apoi, cu folosire cuprinzătoare a teoriilor mai vechi, fenomenele meteorologice şi pe cele telurice, atât timp cât ele poartă caracter anorganic. Înţelege prin aceasta corpurile „egal divizibile", compuse din părţi egale calitativ şi caută să le explice naşterea în amănunte. Astfel ajunge pentru prima dată la un studiu adevărat chimic. Întrebuinţează pentru aceasta noţiuni ca a fierbe şi a frige şi găseşte ultimele cauze ale tuturor acestor fenomene în principiile de căldură şi de răceală.

Pentru predecesorii lui Aristotel în doctrina elementelor, se poate vedea E. Zeller ( II 2, pag. 441, obs. 2). Luarea numărului patru de la Empedocle corespunde unei considerări a acestui filosof, observabilă şi aiurea la Aristotel. Afirmarea originarităţii calităţilor este apărată formal, faţă de Democrit şi Platon, şi cu aceasta Aristotel se abate de la ştiinţa matematică a naturii, iarăşi la o considerare antropocentrică a naturii. Căci, după cum primele calităţi ale elementelor sunt derivate din senzaţiile pipăitului, tot astfel şi cercetările chimice mai departe se referă după majoritate la naşterea celorlalte calităţi sensibile, naştere de dedus din amestec, mai ales naşterea gustului şi a mirosului, sau şi a auzului şi a vederii. În această privinţă, cercetările psihologiei fiziologice întregesc tratarea specific chimică, pe care o formează c. IV.

Antiteza calităţilor active şi pasvie implică, pe de o parte, gândul vitalităţii interne a tuturor corpurilor, pe de altă parte, trece în întregul sistemului la întrebuinţarea, pe care o găsesc materiile în organisme. Din contră, actuala împărţire a chimiei anorganice nu este în nici un chip de interpretat drept contrastul între *homoiomerée* (compuse din părţi omogene) şi *anomoiomerée* (compuse din părţi neomogene).

Că în fine acest început al ştiinţei chimice dispune numai abia de cunoştinţe foarte sporadice şi neprecise şi este limitat încă la noţiuni aşa de grosolane ca a fierberii, a frigerii etc., nu poate nici să ne mire, nici să îngusteze valoarea acestei prime tratări separate a problemelor chimice.

Din corpurile omogene se nasc cele neomogene, care la împărţire nu se pot desface iarăşi în analogul lor. Dintre ele vin în considerare pentru Aristotel numai cele o r g a n i c e, care se deosebesc de corpurile anorganice prin destoinicia, de a se putea purta, în oarecare fel al mişcării, atât aşa, cât şi altfel.

În descrierea celor organice, mai ales a animalelor, constă însemnătatea lui Aristotel drept cercetător al naturii. Din principalul său punct de vedere teleologic, tratează chestiunile sistematicii şi morfologiei, ale anatomiei şi ale fiziologiei şi de asemenea ale biologiei într-un chip epuizator pentru cunoştinţele din vremea sa, şi într-un chip normativ pentru multe secole. Gândul fundamental filosofic este la aceasta, că natura, în străduinţa ei după a fi, năzuieşte într-o scară neântreruptă de la formaţiile cele mai de jos, ieşite din strărepoducţie, la forma cea mai înaltă a vieţii pământeşti, care formă se înfăţişează în om, mai exact vorbit, în Elenul bărbătesc.

Această scară a *vieţuitoarelor* este determinată însă de deosebirile de fel ale *sufletului*, care face principiul lor adevărat, şi în toate, ca „entelechie a vieţii", constituie forma care mişcă, schimbă şi modelează materia. Între ele există raportul de rang, că acele inferioare pot trăi bine fără cele superioare, acestea însă pot trăi numai în legătură cu acelea. Felul cel mai de jos al sufletului este cel *vegetativ* (*tò threptikón,* nutritor), care, redus la hrănire şi reproducţie, revine *plantelor*; *la animale* se leagă cu aceasta sufletul *sensibil* (*tò aistheetikón*), care este în acelaşi timp poftitor (*orektikón*) şi în parte de asemenea capabil de mişcare (*kineetikòn katà tópon*, mobil pretutindeni). La om în fine se adaugă şi *raţiunea* (*tò dianoeetikón te kai nóus*).

Din activitatea sufletului vegetativ se explică oportunitatea organismelor; sufletul îşi construieşte din materii corpul ca organ al său, ca un sistem de organe, şi-şi găseşte bariera numai în opunerea materiei, a cărei necesitate de la natură duce după împrejurări la formaţii fără scop sau contrarii scopului.

În timp ce Aristotel concepe sufletul ca principiul mişcării autonome a lucrului individual, el îi atribuie un număr de funcţiuni (mai ales toate funcţiunile vegetative), care valorează pentru ştiinţa de

astăzi, drept curat fiziologice. La aceasta însă sufletul este pentru el, după esenţa sa, necorporal în sine, totuşi legat de materie ca de posibilitatea activităţii sale şi de aceea nimic existent pentru sine singur. De aceea sufletul îşi are şi sediul într-o materie organică specială, în *thermón* (cel cald) sau în *pnéuma* (suflarea) care, înrudită cu eterul, are să fie de căutat la animale, mai ales în sânge. Prin această doctrină Aristotel se lăsă sedus, la fel cu părerea populară, şi în contra intuiţiei lui Alcmaion, Democrit şi Platon, să conceapă iarăşi inima ca organ principal al sufletului şi să coboare creierul la rolul de un răcitor pentru sângele înfierbântat acolo. Din ipoteza sa au rezultat *spiritus animales* ale psihologiei fiziologice de mai târziu.

Cele trei trepte ale vieţii sufleteşti amintesc în oarecare măsură de cele trei părţi sufleteşti ale lui Platon, înseamnă însă totuşi altceva, de asemenea într-atât, întrucât sufletul ca formă a corpului nu se poate desface în părţi.

Prejudecata teleologică n-a împiedicat pe Aristotel, pe terenul ştiinţelor organice, în a căror tratare iese la iveală în chip foarte strălucit puternica sa prelucrare a materialului de fapte, nicidecum în observare şi comparare îngrijită, ci i-a ascuţit mai degrabă privirea pentru construcţia anatomică a organelor, pentru legăturile lor morfologice, pentru funcţia lor fiziologică şi pentru însemnătatea lor biologică, în măsură proeminentă de tot. Izolate analogii greşite şi reflexiuni nereuşite, cum i-au obiectat desigur cercetătorii mai noi, pot îngusta gloria, pe care o datorează cu drept tocmai acestei direcţiuni din activitata sa cu atât mai puţin, cu cât sunt numai totuşi excrescenţe şi umbre ale grandioasei sale concepţii de total. În amănunte foloseşte aici cel mai mult lucrările prealabile ale lui Democrit, pe care de asemenea invers nu-l împiedicase teoria sa mecanistă de la conceperea şi admirarea oportunităţii organismelor.

În *psichologia* lui Aristotel sunt de deosebit două părţi, care, deşi lucrate una în alta, ne lasă să cunoaştem lămurit predominarea a diferite puncte de vedere ştiinţifice: *teoria* generală a *sufletului animalic*, doctrina despre fenomenele psihice, care sunt comune animalului şi omului, deşi dezvoltate la om în chip mai bogat şi mai perfect, şi pe de altă parte *doctrina despre n ó u s*, ca facultatea care distinge pe om. Le putem desemna pe amândouă ca latura *empirică şi speculativă* a psihologiei sale: căci prima o tratează în esenţă, ca şi cercetător al naturii, cu cea mai îngrijită schiţare, rânduire şi explicare a faptelor; în ultima parte predomină mai ales interesele din teoria cunoştinţei şi din etică.

Pentru psihologia empirică, unde după limbajul de astăzi este în parte psihologie fiziologică, însă nu se contopeşte nicidecum cu ea, Aristotel găsi lucruri anterioare în parte la medici şi la filosofii de mai târziu ai naturii, în parte la Democrit şi de asemenea chiar în Timaios al lui Platon; însă şi el în doctrina despre *nóus* căzu spre înclinarea, care dusese pe toţi filosofii anteriori, să modeleze noţiunile fundamentale ale psihologiei, potrivit cu părerile lor etice şi din teoria cunoştinţei.

*Sufletul animalic* se deosebeşte de cel vegetativ, esenţial prin capacitatea sa de *simţire* (*aístheesis*), a cărei manifestare o explică dintr-o colaborare a perceptului (activ, dătător de formă) şi a percepătorului (pasiv, care cuprinde dispoziţia), colaborare mijlocită la diferitele simţuri prin diferite medii. Simţul cel mai originar, comun tuturor animalelor este pipăitul, la care pune şi gustul, simţul cel mai preţios este auzul.

Însă în timp ce activitatea simţurilor parţiale este limitată la primirea calităţilor caracteristice lor, aşezate ca posibil în materiile lor, calităţi din lume exterioară, Aristotel, pentru a putea asigura şi pentru senzaţiile comune diferitelor simţuri, ca senzaţiile numărului lucrurilor, ale raporturilor lor spaţiale şi temporale, ale stării lor de mişcare, o cunoştinţă specifică şi care nu merge numai alături, admite încă un simţ special, s i m ţ u l c o m u n (*aistheeteérion koinón*). Acesta, care-şi are domiciliul în inimă, este organul sensibil central, în care se întâlnesc toate senzaţiile şi sunt comparate şi legate unele cu altele, şi în care se naşte şi ştiinţa noastră despre propriile noastre activităţi; în el rămân conservate însă reprezentările şi după căderea excitaţiilor externe, şi ajung *amintiri* (*mnéemai*), pe dată ce sunt recunoscute drept copii a unei percepţii anterioare. Păşirea reprezentărilor amintite este condiţionată de asemănarea lor, de contrastul lor, sau de succesiunea lor, în care sunt legate una cu alta; pe temeiul acestei asociaţii de idei este posibilă la om amintirea arbitrară (*anámneesis*).

Conceperea cazurilor amănunţite ale senzaţiei este condiţionată de reprezentările generale din ştiinţele naturale ale filosofului şi multiplu deosebite de concepţia predecesorilor săi. Chestiunea însă, dacă Aristotel ar fi socotit organul central, în care se întâlnesc toate simţurile, de asemenea ca organul transformator al excitaţiilor în senzaţii, este contestabilă. Partea cea mai importantă în partea teoretică a psihologiei animale este pătrunderea în caracterul *sintetic* al perceperii, care se exprimă în ipoteza spiritului comun. Gândul

valoros, că în sinteza îşi are rădăcină şi conştiinţa despre acţiuni, spre deosebire de obiectele lor, adică perceperea internă, nu l-a urmărit Aristotel mai departe. În doctrina despre asociaţiile de idei şi despre deosebirea între amintirea nearbitrară şi arbitrară abia depăşeşte cunoştinţa platonică.

Alături de senzaţie şi de diferitele ei trepte, a doua funcţie fundamentală a sufletului animal este *dorinţa* (*órexis*). Originea ei este sentimentul de plăcere sau de neplăcere (*heedy* şi *lipeerón*), care urmează din senzaţii într-atât, întrucât cuprinsul senzaţiilor corespunde sau nu silinţei naturale a esenţei după fire sau după bun. De aici rezultă afirmarea sau negarea, care compune esenţa vieţii sufleteşti practice şi baza oricărei autoconservări, ca străduinţa sau urgisire a (*dioókein - phevgein*). În toate cazurile deci, reprezentarea binelui sau a răului este cauza plăcerii şi a poftirii, respectiv a neplăcerii (*lypee*) şi a evitării.

La împărţirea principală a activităţilor sufleteşti în activităţi teoretice şi practice, Aristotel alătură la poftire sentimentul, ca fenomen întovărăşitor permanent; pe de altă parte, predă însă de asemenea, cu totul în sensul psihologiei socratice, că fiecare poftire ar presupune reprezentarea obiectului său ca a unui lucru valoros, şi este interesant, că Aristotel compară actul învoirii sau al respingerii în aceste funcţiuni practice de simţire şi poftire cu termenii logici ai judecăţii afirmative şi negative (*katáphasis* şi *apóphasis*). La el aceasta înseamnă tendinţa caracteristică nu numai pentru psihologia sa, ci şi pentru întreaga sa fiinţă, de a pune practica sub determinările prevalatoare ale teoriei.

La toate aceste funcţiuni ale sufletului animalic se adaugă acum la om facultatea cugetării, care, în antiteză cu senzaţiile şi reprezentările, merge la general. Cum însă cugetarea poate primi în sine generalul nefalsificat numai atunci, când ea este curată de tot, apoi ea trebuie să fie egală în sine cu o tablă nescrisă şi de asemenea trebuie să fie liberă de orice amestecare cu corpul. Aceasta este spiritul pasiv (*nóus patheetikós*). Însă pentru a ajunge din simplă destoinicie o activitate, spiritul pasiv are nevoie de un factor actualizator. Pe el îl desemnează Aristotel ca spirit activ (*poióun*), care este veşnic şi netrecător, este în stare să stea pentru sine şi este prins mereu în activitate. Nu se naşte odată cu corpul, ca funcţiunile animalice ale sufletului, ci intră din afară ca un ceva mai înalt divin, şi de aceea numai el supravieţuieşte.

Activitatea sa fundamentală însă este *cugetarea*, cu cele două feluri ale sale de cugetare discursivă şi intuitivă, dintre care, aceasta

merge la cel absolut simplu şi prim şi de aceea şi la principiile superioare ale oricărei ştiinţe, în timp ce cugetarea discursivă are de-a face cu cel compus şi, potrivit cu aceasta, cu legarea exactă a noţiunilor. Cum însă generalul şi noţionalul, spre care se îndreaptă cunoaşterea cugetătoare, trebuie să existe numai în cel individual, obiectul reprezentării este, aşa declară Aristotel, că sufletul nu cugetă niciodată fără reprezentare, cu care prilej el accentuiază fireşte însemnătatea curat reprezentativă a acestei reprezentări. Într-atât în fine, întrucât pătrunderea raţională poate interveni şi în poftire şi prin aceasta poate ajunge cauza unui gen special, superior de poftire (*boúleesis*), raţiunea este şi practică.

Prin posedarea acestui spirit omul ajunge vieţuitoarea, care dintre toate participă cel mai mult la divin. Căci spiritul singur este divin, în timp ce toate celelalte puteri sufleteşti sunt legate de o materie analogă elementului din stele.

Greutăţile doctrinei despre *nóus* la Aristotel stau în primul rând în aceea, că „raţiunea" este determinată şi tratată, potrivit cu felul de exprimare obişnuit, drept caracteristica „sufletului" omenesc, însă pe lângă aceasta este definită astfel, că nu mai poate cădea sub noţiunea generică de suflet ca „entelechie a corpului". *Nóus* este în sine, cugetat ca realitate curată, fără legătură cu corpul, intră din afară în corp şi-i supravieţuieşte.

Cu această concepţie despre *nóus* stă în legătură faptul, că Aristotel respingea nemurirea individuală. Fireşte nu s-a exprimat poate precis asupra acestei chestiuni în psihologia sa, aşa că şi printre vechii comentatori putea să se aprindă o luptă, care a fost dusă mereu până în epoca Renaşterii. Însă neândoielnic, după determinările noţionale aristotelice, toate acele conţinuturi psihice, care constituiesc fiinţa individului, aparţin lui *nóus patheetikós*, care este pieritor odată cu corpul, în timp ce cunoştinţa raţională generală, pură a lui *nóus poieetikós* mai are în sine aşa de puţin individual, că, şi după caracterele, care-i sunt atribuite (actualitate pură, inalterabilitate, veşnicie) nu mai este de arătat cu adevărat o deosebire între ea şi spiritul divin.

În orice caz însă psihologia speculativă a lui Aristotel arată o puternică dependenţă de cea paltonică şi în special de forma, cum aceasta se prezintă în *Timaios*. În amândouă cazurile, se leagă de deosebirea unei părţi raţionale şi a unei părţi neraţionale a „sufletului" părerea, că prima parte ar fi nemuritoare, a doua parte ar fi muritoare odată cu corpul.

*Diánoia* (cunoştinţa discursivă) se împarte la Aristotel, corespunzând felurilor firii, într-o facultate a ştirii şi într-o facultate a părerii (*epísteematikòn* şi *doxostikòn* sau *logistikón*). Prima cuprinde ştiinţa (*episteémee*), intuiţia (*nóus*) şi înţelepciunea (*sophía*) ca legătură a amândurora, pe când aceasta, afară de o parte teoretică (*dóxa*), conţine şi o parte practică (*phróneesis*) şi una tehnică (*téchnee*).

## Filosofia practică

Pe aceste temelii teoretice - din filosofia naturii se ridică acum şi *filosofia practică* a lui Aristotel. Ţelul lucrării omeneşti este ceva, care nu mai este năzuit pentru altceva, ci numai pentru sine însuşi. Aristotel îl desemnează ca *fericire*, mai precis ca fericirea omenească (*eudaimonía anthroopínee*), adică drept acea fericire, pe care oamenii sunt în stare s-o ajungă în general. Ei îi aparţin acum ce e drept şi bunurile corpului, ale lumii exterioare şi ale norocului, însă momentul ei esenţial este *activitatea*, şi ce e drept activitatea particulară omului: aceea a raţiunii.

Croiala acum (*héxis*), prin care omul practică în chip desăvârşit activitatea proprie lui, este *virtutea*. Ea îşi are baza în anumite însuşiri naturale, din care bază se dezvoltă abia prin raţiune. Cu practicarea ei este unită direct, ca efect necesar al acţiunii desăvârşite, *plăcerea*.

Activitatea raţiunii însă este dublă, potrivit cu facultatea sa, în parte teoretică, în parte practică: ea constă pe de o parte în cunoştinţă, pe de altă parte în conducerea poftirii şi a lucrării. Potrivit cu aceasta, Aristotel deosebeşte *virtuţile dianoetice* şi *etice*. Primele sunt mai înalte; ele cuprind *nóus* în activitatea sa curată, şi dau plăcerea cea mai nobilă, cea mai desăvârşită: în ele omul capătă partea posibilă lui la fericirea divină.

Simţul pentru realitatate, studiul aprofundat al faptelor şi înclinarea, de a ţinea seamă de valoarea faptelor, se arată în filosofia practică a lui Aristotel, aproape chiar mai mult decât în filosofia teoretică. *Etica nicomahică* nu-şi ia punctul de plecare, în mod formal şi în antiteză pronunţată cu Platon, în ideea abstractă a binelui, ci în bine, atât cât binele poate să fie obiect al activităţii omeneşti: *praktón agathón* (fapta bună). De asemenea în determinarea noţională a fericirii (care este pentru el, de la sine înţeles, bunul cel mai înalt) primeşte posedarea bunurilor pământeşti şi dependente de mersul

lumii, în adevăr numai cu această condiţie, ca acele bunuri să se asocieze la practicarea raţiunii, când ea o să se desfăşoare desăvârşită şi neâmpiedicată. Numai această valoare practică le dă dreptul de cetăţenie în etică. Tot aşa Aristotel pune capăt cu simplitate genială greutăţilor dialectice, care se ridicaseră printre şcolarii lui Socrate asupra raportului între virtute şi plăcere, şi pune capăt în felul că, odată cu combaterea diverselor unilateralităţi, pledă, că plăcerea n-ar fi niciodată scopul, însă totdeauna ar fi urmarea virtuţii, şi că valoarea diverselor ei feluri s-ar îndrepta numai după activitatea desfăşurată în virtute.

Privitor numai la caracteristica psihologică a virtuţii, este mai ales remarcabil, că Aristotel nu vrea s-o ştie concepută ca stare izolată, ci drept condiţie durabilă, pe de altă parte este înclinat să aibă în vedere şi bazele naturale ale acţiunii morale, particularităţile naturii, ale temperamentului şi ale caracterului omului şi, cu toată concepţia sa fundamentală intelectualistă, să ţină totuşi seamă cât mai posibil de înnăscut şi de individual. Aceste deosebiri etice naturale le recunoaşte şi la copii şi la animale şi ele nu păşesc aici sub stăpânirea raţiunii, care lipseşte în general la animale, şi la copii este încă nedezvoltată.

Virtuţile dianoetice se găsesc, atât în activitatea teoretică, cât şi în cea practică. Activitatea practică este sau *sophía* (înţelepciunea) tehnică, în calitate de cunoaşterea exactului, necesară pentru producerea artistică, sau *phróneesis* în calitate de cunoaşterea exactului, necesară pentru activare în viaţa particulară ca şi în cea publică; *phróneesis* este despicată iarăşi în *synesis*, înţelegerea obiectelor şi a raporturilor, de care este vorba, şi în *euboulía,* cunoaşterea procedării oportune. Mai valoroasă este *sophía* teoretică, ştiinţa, care nu se referă la nici un scop, care este căutată de hatârul ei, pe al cărei cuprins îl formează realitatea cea mai înaltă, ultimele motive, împreună cu priceperile de derivat din aceste motive ultime, în numărul cărora Aristotel pune cunoaşterea ultimelor motive ca *nóus* şi derivarea consecinţelor ei ca *episteémee.* Această *sophía* este acea *theooría*, în care constă cea mai înaltă plăcere şi care constituie desăvârşirea divinităţii: *heè theoría tò heédiston kaí áriston* (priceperea este cel mai plăcut şi cel mai bun), - asta este, din punct de vedere etic ca şi metafizic, punctul de vedere al filosofiei sale, punct de vedere cu rădăcini în personalitatea lui Aristotel, este expresia acelei bucurii curate de ştire, care bucurie constituie baza oricărei ştiinţe şi condiţia autonomiei ei, cu care bucurie însă se uneşte şi la el o anumită aversiune faţă de manifestarea politică şi o

puternică înclinare spre viaţa contemplativă. În Aristotel începe direcţia eticii greceşti de la viaţa activă spre *vita contemplativa.*

Virtutea *etică* este legată inseparabil cu *phróneesis. Phróneesis* este cumineenia practică, şi care arată omului cum trebuie să-şi modeleze exact *acţiunile*, pentru a-şi ajunge ţelul, şi virtutea etică are grijă de exactitatea şi bunătatea acestui ţel. Amândouă trimit la ele reciproc cu aceasta şi duc abia împreună la adevărata virtute.

De virtute, ca drum la fericire, este de deosebit ascuţit autostăpânirea (*egkráteia*). Ce e drept domneşte la *egkrateés* şi raţiunea, însă ea mai are de luptat cu efectele sale. Virtutea desăvârşită este ajunsă abia, când senzualitatea nu se mai opune raţiunii, ci stă deplin în unison cu ea, când deci raţiunea posedă locul atribuit ei de natură ca principiu ce este şi sufletul, liber de toate afectele sale, se găseşte într-o *héxis* îndreptată mereu şi simetric la ce este bun. Pentru perfecţionarea aestei stări este nevoie, afară de dispoziţie şi de pătrundere, mai înainte de toate de *exerciţiu*, întrucât prin obişnuinţă trebuie să se fixeze direcţia voinţei: din *éthos* (obicei) se dezvoltă *éethos* (caracterul).

Această dreaptă croială a sufletului constă acum în aceea, că între extreme, la care împing poftele neânfrânate, între *hyperboleè* şi *élleipsis*, între prea mult şi prea puţin, este aleasă *mijlocia dreaptă*, *mesótees.* Şi ce e drept această mijlocie se îndreaptă după raporturile variate de fiecare dată ale subiectului activ, ea este o *mesótees pròs heemás* (mijlocie cu noi).

Din acest principiu Aristotel dezvoltă, cu cunoaşterea fină a lumii şi a oamenilor, principiile etice individuale într-un şir progresiv, care păşeşte cu privire la construirea vieţii de la virtuţile individuale la cele sociale, şi în ele iarăşi de la cele mai mult exterioare la cele mai importante pentru viaţa socială, pentru ca în fine să facă încheierea cu virtutea cea mai înaltă, care cuprinde în sine pe toate celelalte şi care se urcă la cea mai mare perfecţie. Noţiunea *mesótees* însă, pe care filosofia profesională a luat-o de la medicină şi ştiinţa naturii, unde joacă rol important, ca principiu pentru felul de viaţă şi pentru tratarea bolnavilor ca şi ca observare la întâmplări şi stări din viaţa naturală, arată preţuirea adevărat grecească a măsurii. Cum că Aristotel a pus această noţiune în centrul eticii sale, este în prima linie consecinţa convingerii sale din filosofia naturii, că tot trecătorul se sileşte la fire şi că firea are tocmai în măsură şi mijlocie copia sa pe pământ.

Deşi Aristotel consideră priceperea dreaptă drept *conditio sine qua non* a activării drepte, totuşi rămâne conştient, că faptul de a urma

priceperii este la urma urmei rezultatul croielii drepte a facultăţii de poftire sau al voinţei, şi că voinţa posedă destoinicia, de a face nedreptul şi în faţa priceperii drepte. Stă în puterea noastră (*eph'heemín*), dacă vrem să lucrăm bine sau rău. Cercetarea asupra celui voit (*heekoúsion*), care voit îmbrăţişează de altfel şi acţiuni instinctive goale, pe care cercetare ne-o dă Aristotel la începutul cărţii a treia din *Etica nicomahică*, se îndreaptă firește în contra intelectualismului socratic, stă însă esenţial sub punctul de vedere al responsabilităţii: se întreabă, până unde omul poate să fie privit şi tratat ca *archeè* al acţiunilor sale. Ca nevoite, sau petrecute în contra voinţei, trec aşadar acţiunile, care urmează din necunoaşterea situaţiei, sau prin violenţă externă; ca formă specific morală a voitului însă apare precugetatul (*proairetón*), care se sprijină pe o alegere făcută pe temeiul unei socoteli precedente (acţiune electivă).

Virtuţile individuale tratate de către Aristotel sunt: vitejia, mai precis bărbăţia (*andreía*), ca *mesótees* (mijlocie) între timiditate şi cutezanţă; cumpătarea (*soophrosynee*), mijlocie între lăcomia de plăceri şi între tocirea sensibilă; liberalitatea (*eleutherítótees*) şi în proporţii mai mari generozitatea (*megaloprépeia*), mijlocia între zgârcenie şi risipă; mărinimia (*megalopsychía*) şi, în proporţii mai mici, mândria civică, între ideea prea mare de sine însuşi şi între înjosire; blândeţea (*praaiótees*), mijlocia între arţag şi între indiferenţă; amabilitatea socială (numită de asemenea *philía*) mijlocia între cochetărie şi între necioplire; veracitatea (*aleétheia*), mijlocia între tăndălire şi între posăcie, şi dreptatea specială (*dikaiosynee*), care constă, în a nu recunoaşte semenului prea puţin sau prea mult din bunuri, onoruri etc., şi despre care filosoful tratează destul de pe larg, deoarece ea este temelia vieţii comune omeneşti. Principiul ei fundamental este acela al egalităţii, însă sau el egalităţii proporţionale a meritului, sau al egalităţii absolute a pretenţiei. De aceea Aristotel deosebeşte dreptatea distribuitoare (*tò en táis dianomáis* sau *tò dianemeetikòn*) şi dreptatea împăciuitoare (*tò en tóis synallágmasi* sau *tò diorthootikòn díkaion*). Amândouă cercetările duc la amănunte interesante din economia şi dreptul public. Încheierea întregului însă o formează dreptatea generală, care însemnează aplicarea tuturor virtuţilor speciale în convieţuirea oamenilor şi care, legată cu mărinimia, este *kalokagathía*, cea mai înaltă virtute.

Cartea despre prietenie (*philía*), a cărei însemnătate pentru viaţa virtuoasă Aristotel o accentuiază foarte puternic cu totul în spirit grecesc, are în prima linie scopul, de a indica limitele manifestării

etice şi de a respinge un filantropism exagerat, şi de a face aceasta, potrivit spiritului filosofiei sale, printr-o determinare a prieteniei şi printr-o rezumare a felurilor ei. Prietenia în înţelesul cel mai deplin, ca străduinţă comună după frumos şi bun, este, după părerea sa, posibilă numai între foarte puţini.

Însă viaţă virtuoasă şi fericire se pot realiza abia în comunitate (*koinoonía*), a cărei formă fundamentală naturală este *familia* (*oikía*) şi a cărei formă cea mai perfectă este *statul*. De aceea natura prin faptul, că-i dădu simţul pentru drept şi nedrept, a destinat pe om şi mai dinainte pentru această formă a vieţii sociale (*physei politikòn zóon*), Totuşi la o mulţime de oameni, cum este statul, se poate realiza numai virtutea etică, drept virtutea propriu omenească, aşa că şi sarcina statului poate să fie văzută numai în aceasta. Într-atât însă statul, oricât s-ar fi născut din nevoile filosofului, este totuşi, după esenţa şi noţiunea sa, realizarea celui mai înalt bun pentru om, prin educare la virtute.

Aceasta are valoare pentru Aristotel într-o astfel de măsură, că la începutul eticii caracterizează întreaga filosofie practică drept *politikeé*, care s-ar împărţi în etică, drept teoria despre purtarea morală, şi în politica proprie, drept tehnica realizării sale. De asemenea relaţia nu este de conceput astfel, ca şi cum etica ar stabili idealul omului individual perfect, în timp ce apoi politica ar arăta, cum s-ar aduce aceasta prin comunitatea statului; ci, după cum în general întregul este mai preţios şi prin esenţă mai anterior decât partea, tot astfel, şi în întreaga viaţă de stat, particularitatea cuvenită omului ca unei fiinţe active ajunge mai deplină la realizare decât în viaţa individuală.

Concepţia etico-teleologică a vieţii de stat, o are Aristotel deci comună cu Platon, însă ca pretutindeni, şi aici are valoare pentru el nu teleologia transcendentă, ci cea imanentă. Statul său nu este un institut de educaţie pentru viaţa supra-pământească, ci un mijloc pentru perfecţiunea cea mai posibilă a vieţii pământeşti. De aceea şi virtutea acestei vieţi, virtutea etică, formează adevărata sa problemă, în timp ce participarea la fericirea divină prin *theooría* (examinarea) rămâne o bucurie autonomă a indivizilor aleşi, pe care Aristotel îi pune deasupra grosului oamenilor şi-i exceptează de la aparţinerea la un stat. În rest, Aristotel păstrează cetăţeanului, cu toată subordonarea faţă de comunitate, totuşi în orice privinţă un cerc mult mai mare de manifestare autonomă în viaţa particulară, după cum combate deci în mod formal comunismul platonic al femeilor, al copiilor şi al

bunurilor, şi nu vrea de loc să-şi ajungă ţelul prin reguli coercitive, după modelul lui Platon, ci mai curând prin *tóis éthesi kaì téei philosophíai kaì tóis nómois* (moravuri şi filosofie şi prin legi).

O astfel de autonomie relativă dă Aristotel şi familiei, comunitatea naturală pe care se ridică statul, şi care în raporturile gospodarului cu soţia, ale părinţilor cu copii şi ale stăpânului cu sclavii, formează chiar formele de stat din viaţă. Concepţia despre căsătorie stă la Aristotel la o înălţime, pe care n-a depăşit-o antichitatea. Vede în căsătorii un raport etic între cei avizaţi de natură unul la altul, în care, numai potrivit cu dotarea naturală, bărbatul ar forma elementul determinant, femeia ar forma elementul determinat. Sclavia, pe care vrea s-o ştie tratată cu toată omenia, o socoteşte şi el ca baza indispensabilă a vieţii gospodăreşti, ca şi a celei de stat, şi o motivează - în sensul însemnătăţii ei reale pentru grecism - cu faptul, că numai prin ea s-ar înlesni pentru cetăţean bunul liniştii (*scholeé*), care ar forma presupunerea practicării de către el a virtuţii. Justificarea sclaviei însă o găseşte adevărat greceşte în admiterea, că diversa dotare naturală ar fi destinat pe unul ca sclav, pe celălalt ca şi cetăţean liber.

În amănunt însă, ţelul statului poate să fie realizat numai la materialul comunităţii situaţiei populare, comunitate dată istoric şi natural, şi la materialul situaţiei sale externe, determinate de domiciliu. De aceea oricât de puţin este posibil a stabili o *constituţie* valabilă pentru toate statele, totuşi în toate împrejurările constituţia adevărată trebuie să fie măsurată după scopul general al statului şi valoarea ei să fie judecată după acest punct, dacă ea este potrivită (*ortheè*) sau greşită (*heemarteeménee*). Constituţia statului este însă o rânduire a celor trei puteri existente în stat (*táxis peri tás archás*), puterea deliberativă, administrativă şi judiciară, dintre care prima este cea cu adevărat dominantă. De aceea valoarea statului va depinde de faptul, dacă puterea dominantă are sau nu în vedere scopul statului (*tó koinòn symphéron*). Cum domnia este în mâinile sau ale unuia, sau ale puţinora, sau ale mulţimii, apoi rezultă şase forme fundamentale de adevărată constituţie de stat, trei constituţiuni drepte şi trei nereuşite: monarhia (*basileía*), aristocraţia, domnia poporului (*politeía*), respectiv despotismul (*tyrannís*), oligarhia, domnia plebei (*deemokratía*). Aristotel, cercetează cu analiza fină a bărbatului, de stat observator, esenţa acestor diferite forme de constituţie, condiţiile lor, naşterea lor şi căderea lor, tranziţia lor legală una în alta, şi trage cu mâna sigură a filosofului din „noţiunea" statului liniile judecării

lor. Atunci monarhia şi aristocraţia apar ca domnia celui mai bun sau a celor mai buni (în înţelesul etic al destoiniciei), drept cele mai perfecţionate, fără ca Aristotel să acorde preferinţă uneia înaintea celeilalte. Dintre degenerări, domnia maselor este şi acum cea mai suportabilă, tirania este cea mai odioasă.

Instituirea tuturor acestor constituţii însă, pe care Aristotel vrea să le trateze în amănunţime, este incompletă. Cea mai importantă este la aceasta şi pentru el însuşi constituirea celui mai bun stat, care, după cum declară el, sub impresia stabilirilor etice temeinice pentru întreaga politică, are să servească nu desfăşurării puterii în afară, ci perfecţiunii interne, trebuie să fie nu un stat al războiului, ci al păcii, şi pentru care descrie cu mare grijă croiala de dorit a materialului său, adică ţara şi oamenii, cum şi formarea materialului. Ca principală sarcină a sa, rezultă la aceasta e d u c a ţ i a potrivită a tuturor cetăţenilor, care au să devină nu numai harnici în practică, dar şi sensibili la frumuseţi şi în fine capabili de cea mai înaltă bucurie, de cunoştinţă.

Poate la nici una dintre operele aristotelice nu este de regretat neterminarea în măsura, în care este de regretat la *Politeía*. Opera arată o elaborare admirabilă şi o îmbibare filosofică a întregei realităţi politice a istoriei elene, cea mai subtilă înţelegere pentru condiţiile şi dezvoltările vieţii politice până la cauzele decăderii şi conservării statelor, şi trezeşte cu atât mai mult regretul pentru faptul, că *téchnee* cea mai determinată pentru desăvârşirea celui dat de natură a rămas un fragment. Aceasta are valoare şi pentru încheierea pedagogică, în care politica se pierde pe nesimţite, ajungând un mijloc, de a duce un popor la fericire prin virtute. După o schiţare a învăţământului elementar, schiţare extrem de bogată în preţioase puncte de vedere, ea se rupe, lasă însă să cunoaştem totuşi gândul fundamental de a duce prin cultură estetică la desfăşurarea etică şi teoretică a fiinţei omeneşti. Cum că însă Aristotel, cu toată întemeierea imperiului lui Alexandru, rămâne prins în statul oraş grecesc, E. Salin o explică prin aceea, că ceea ce aduse Alexandru, putea să apară contemporanului numai ca o contopire nefirească a grecismului şi a persismului.

De filosofia practică se leagă la Aristotel *filosofia poetică*, ştiinţa despre activitatea creatoare a omului. Însă aceasta este dezvoltată în scrierile didactice conservate, numai în latura artei frumoase şi mai ales a poeziei, în opera „Poetica ".

Fragmentul conservat nouă din operă se limitează la tratarea tragediei şi epopeii. Aceste expuneri au fost puse în adevărata lumină

abia, de când lumea a învăţat să le înţeleagă legătura cu Platon. În drama existentă a examinat gândurile lui Platon şi le-a dezvoltat mai departe de sine stătător.

Arta este *mímeesis,* imitare. Genurile individuale de poezie se deosebesc după trei puncte de vedere: după mijloacele imitării, după subiecte, după felul şi chipul înfăţişării mimetice. Versificaţia nu poate să fie făcută, unilateral, caracteristica poeziei: mimii şi „convorbirile socratice" fac parte din poezie, nu însă poemele didactice. Mijloacele poeziei sunt ritmul, cuvântul şi armonia. Obiectul poeziei sunt oamenii activi, buni şi răi. Însă şi persoanele cu trăsături defectuoase, trebuie să apară pe lângă aceasta, ca distinse din punct de vedere moral.

*Tragedia* este imitarea dramatică a unei acţiuni închisă în sine şi formând un întreg, acţiune de o anumită mărime, redactată în limba ornată. Partea cea mai importantă în definiţie este pentru filosof însă acţiunea: *di' eléou kai phóbou peraínousa teèn tóon toioútoon patheemátoon kátharsín* (care produce prin milă şi teamă curăţirea unor astfel de patimi). Pe când Aristotel în celelalte expuneri este peste tot una cu Platon, această definiţie a acţiunii tragice desemnează încercarea, de a lua tragedia în apărare faţă de judecata condamnatoare a lui Platon (mai ales *Politeia* X. 902 c. sgg.) - în adevăr, iarăşi cu întrebuinţare de gânduri platonice. Limitează afectele împărtăşite acolo la compătimire şi teamă, pe care însă le consideră ca două sentimente independente unul de altul. Tragedia le trezeşte acum şi exercitează, tocmai prin această provocare artificială şi prin acest efect, o acţiune tămăduitoare asupra sufletului, aşa că starea normală, virtuoasă a sufletului este stabilită.

Pentru mersul acţiunii, Aristotel cere probabilitate şi necesitate internă, nu fidelitate istorică: căci poetul nu este istoric. Deoarece deci poezia n-are ca obiect individualul, întâmplătorul, ci generalul, tipicul, este mai filosofică decât istoriografia.

Ca şi tragedia, astfel este reabilitată şi epopeea - e drept că în tratare esenţial mai scurtă (c. 23-26). Pe Homer îl ia sub scut Aristotel, în contra mustrătorilor lui, întrucât păstrează pentru artă dreptul la înfăţişarea unor lucruri nu adevărate, ci de crezut şi pe poet vrea să-l ştie considerat, faţă de critica exercitată mai ales la lumea sa de zei, drept copil al epocii sale, pentru care redă „părerea curentă".

Exact înţeleasă şi preţuită este aşadar poetica aristotelică, şi care vrea să stabilească pentru poet în primul rând în adevăr un canon căpătat analitic, numai când vedem în această poetică o încercare, de a

conserva pentru cel mai bun stat, ca element al educaţiei, poezia alungată de către Platon.

## Prima filosofie

Spre deosebire de „a doua" filosofie, care avea de a face cu cel mişcat, „prima" *filosofie* sau aşa numita mai târziu metafizică, merge la cel nemişcat. Şi dacă sarcina filsofiei este, potrivit cu noţiunea aristotelică de a şti, cercetarea cauzelor, atunci deci disciplinele din a doua filosofie au căutat, fiecare în domeniul său, cauzele şi principiile, apoi şi prima filosofie trebuie să meargă la cauze, însă spre deosebire de filosofia a doua, trebuie să meargă la ultimele şi cele mai înalte cauze şi principii, sau la principiile, nu ale unui domeniu determinat al firii, ci la cauzele firii în general sau ale fiindului, ca atare.

Prima filosofie are de a face de aceea, pe de o parte cu principiile logice general valabile, care, în urma caracterului realist al logicii aristotelice, sunt în acelaşi timp principii ale firii. Aici se sileşte Aristotel, înainte de toate lucrurile, să dovedească principiul despre contradicţie, care valorează pentru el ca principiul cel mai sigur al oricărei cunoştinţe a firii, şi să-l dovedească ce e drept nu direct, întrucât aceasta este exclus chiar curat logic la principiul cel mai de sus, desigur însă direct prin dovada, că fără recunoaşterea sa nu este posibilă în general nici o cugetare şi vorbire raţională.

Alături de principiile logice, prin a căror tratare prima filosofie a lui Aristotel ajunge în anumit chip teoria cunoştinţei, ea are să determine însă şi ultima cauză a firii, sau aceea, ce este substanţă în înţelesul cel mai înalt, *ousía* în înţelesul cel mai deplin. De aceea este tratată mai întâi întrebarea ce-am avea de considerat ca *Usia* la lucrurile sensibile, recunoscute în general ca substanţe. Răspunsul la această întrebare se sprijină pe noţiunea de *substanţă* a filosofiei aristotelice. După această noţiune, substanţa înseamnă aceea, ce nu se exprimă nici de un ceva pus la temelie, nici nu există în aşa ceva, ceea ce mai departe este de definit, poate să existe pentru sine şi în fine posedă caracterul cauzalităţii. De aici urmează, că la lucrurile individuale, materia nu poate să fie desemnată ca *Usia*, deoarece materia nici nu este cognoscibilă în ea şi pentru ea, nici nu poate exista pentru sine; însă de asemenea nici noţiunea generală, valabilă despre lucrurile individuale, deoarece ea pe de o parte este predicată de un ceva pus la bază şi deoarece pe de altă parte, ca o determinare

calitativă şi nu ca un lucru determinat, nu poate de asemenea exista pentru sine. Ca *Usie* a lucrurilor individuale poate să fie privită mai curând numai forma ei naturală cauzativă, specială, nenăscută şi netrecătoare, care este în acelaşi timp actualitate deplină, al ei *éschaton eídos* (chipul ultim).

Însă şi ea nu este încă *Usie* în înţelesul cel mai înalt. Căci chiar dacă toate celelalte semne ale noţiunii de substanţă se potrivesc la ea, apoi totuşi şi despre ea are valoare, că ea nu poate exista pentru ea. Ea există numai în lucrul, a cărui formă este, aşadar mereu împreună cu materia. Numai în cugetare este de despărţit de ea, posedă o autostare numai logică. Substanţa în înţeles deplin însă trebuie să aibă şi autonomie reală. Numai atunci deci va exista ea, când există o formă şi existentă pentru sine. Cu aceasta abia se vede prima filosofie a lui Aristotel pusă în faţa adevăratei sale probleme.

Determinarea precisă a *ousía* (esenţă), această noţiune centrală a filosofiei aristotelice, este tot aşa de grea, pe cât este de importantă. Când Platon fixase această noţiune în antiteză cu *génesis* (devenire) şi stabilise tot aşa contrastul analog între *lógos* (raţiune) şi *aístheesis* (senzaţie), apoi Aristotel rămâne pretutindeni credincios acestei întrebuinţări a cuvântului; însă el dă (obiectiv) pentru *ousía* şi (cu aceasta subiectiv) pentru *lógos* un conţinut cu totul altul decât Platon. Faţă de *choorismós* (separarea), afirmă în modul cel mai cerbicos, că numai existenţelor individuale le-ar reveni realitate deplină. Noţiunile de gen (*eidee* şi *géneė* - specii şi genuri) sunt mereu numai însuşiri ale lucrurilor, care sunt comune mai multor lucruri, numai la ele pot să fie reale şi numai, despre ele se pot spune. Ele nu subzistă *parà tà pollá* (lângă mulţimea lucrurilor individuale), ci *katà pollón* (în ea). Acest moment al doctrinei lui Aristotel şi-a găsit expresia în scrierea *Perì kateegorióon* (despre predicate) în forma ei actuală, că lucrurile individuale sunt desemnate ca *próotai ousíai* (primele esenţe), alături de care *génee* (genurile) pot să fie numite numai în chip derivat, adică *deúterai ousíai.* În scrierea *Perì hermeeneías* (despre interpretare) sunt numite chiar numai cele *áneu dynámeoos enérgeiai,* aşadar formele imateriale existente autonom, *próotai ousíai.* Şi aceasta este în fapt părerea proprie a lui Aristotel. În înţeles deplin, numai zeii imateriali sunt pentru el substanţă. De vreo contradicţie reală, cum afirmă unii, nu poate fi vorba de loc, oricât de puţin suntem orientaţi asupra întregului, din pricina lipsei prelucrării definitive a părţii pozitive din metafizică.

Privirea în metafizică aristotelică este grea de aceea, deoarece partea principală a operei conservate poartă caracter numai pregătitor, şi metafizica proprie, în partea ei pozitivă, există numai în cartea a XII-a, care face parte dintr-o prelucrare mai veche. Este cu totul greşit a crede, că discuţiile asupra *ousíai aistheetaí* sau asupra formei lor (*éidos*) ar purta caracterul metafizic în ochii lui Aristotel. Ele servesc numai la pregătirea primei filosofii, al cărei obiect este numai substanţa nemişcată.

Dezlegarea problemei metafizice o găseşte Aristotel în legătură cu speculaţiile sale din filosofia naturii, care-l duseseră la admiterea unei mişcări veşnice. Cum fiecare mişcare pe lume îşi are *archeè* (relativă) în forma mişcătoare, aceasta însă din pricina legării sale cu materia este însăşi iarăşi un ceva mişcat, atunci şirul cauzelor n-ar găsi încheiere, dacă n-ar exista *divinitatea*, ca *archeè* absolută a oricărei mişcări, forma curată, neparticipantă la nici o posibilitate goală şi de aceea şi la nici o mişcare. Ea este, însăşi nemişcată, cauza oricărei mişcări: *próoton koinóun.* Veşnică la fel ca şi mişcarea însăşi, unitară şi unică aşa cum este coeziunea întregului sistem universal, ea provoacă întregile mişcări ale universului, nu prin activitate proprie - căci aceasta ar fi o mişcare, la care nu poate fi părtaşă fiind lipsită de materie -, ci prin aceea, că toate lucrurile se silesc spre ea şi sunt silite să realizeze forma realizată veşnic în ea *katà tó dynatón* (după posibilitate). Ca obiect al dorului, ea este cauza oricărei mişcări: *kinéi hóos heróomenon* (mişcă spre cel dorit).

Esenţa divinităţii este imaterialitate, deplină acorporalitate, spirtualitate pură: *nóus*. Ea este cugetarea, care n-are nimic altceva pentru conţinutul său (materia sa) decât pe sine însăşi, *nóeesis noeéseoos* (cugetarea cugetării). Şi această autocontemplare (*theooría*) este viaţa ei veşnică, fericită. D-zeu nu vrea nimic, D-zeu nu face nimic: el este cugetarea referitoare la sine însuşi, drept cel mai înalt obiect, firea deplină, care formează ţelul oricărei deveniri.

În noţiunea divinităţii, ca a spiritului absolut, care, el însuşi nemişcat, mişcă universul, culminează intuiţia despre lume a lui Aristotel de aşa fel, că el îşi caracteriza ştiinţa sa despre principii însăşi, ca teologie. Totuşi chestia nu stă de altfel aşa, că Aristotel ar fi recunoscut numai o singură divinitate. Aceeaşi socoteală, care-l face să admită pentru mişcarea veşnică a cerului cu stele fixe un mişcător nemişcat, îl determină să facă acelaşi lucru pentru sferele de mişcare ale planetelor. Unitatea lumii însă o susţine în aceste împrejurări prin gândul, că toate aceste principii sunt subordonate mişcătorului

nemişcat din sfera stelelor fixe, care mişcător apare cu aceasta ca primul şi cel mai înalt principiu al lumii întregi, alături de care celelalte stau în oarecare măsură ca pricini indirecte. Pentru această teologie a lui Aristotel au fost de însemnătate decisivă gândirile fundamentale ale lui Platon. Căci asupra divinităţii singure concentrează sistemul aristotelic toate predicatele, pe care Platon le atribuise ideilor. Totuşi felul, cum Stagiritul determină raportul divinităţii cu lumea, este precizia răsturnătoare a concepţiei platonice: în locul lui Dumnezeu creator păşeşte Dumnezeu ca ţel, în locul cauzalităţii păşeşte finalitatea.

Mulţumirea de starea sa a D-zeului aristotelic, la perfecţia absolută a căruia aparţine faptul, de a nu avea nevoie de nimic, şi a cărui activitate, îndreptată la sine însuşi şi la nimic altceva, nu poate fi facere sau creare, n-a fost îndestulătoare pentru nevoia religioasă de mai târziu. În coeziunea sistemului însă, această noţiune este piatră de încheiere deplin corectă, şi în acelaşi timp această doctrină este o mărturie elocventă pentru caracterul pur teoretic al spiritului aristotelic.

Astfel filosofia aristotelică se înfăţişează ca un sistem evolutiv, dintre ale cărui trepte izolate e drept, cele mai înalte nu ies din cele mai joase, care însă totuşi prin aceea că exprimă în desăvârşire progresândă silinţa spre fire, silinţă care mişcă lumea întreagă, formează o scară progresivă, care-şi găseşte încheierea în divinitate, ca în firea absolută.

Contrapolul primului mişcător îl formează la aceasta materia, ca temelia nedevenită şi nepieritoare (*hypokéimenon*) a tuturor lucrurilor, care fireşte există în contrast cu D-zeu, ca posibilitatea curată niciodată pentru sine, ci mereu numai în stare modelată, şi între amândouă se dezvoltă întreaga multiplicitate a lumii mişcării sau a naturii. În felul acesta, filosofia aristotelică, analog ca cea platonică, statuează diferite trepte şi feluri de realitate: drept cea mai de jos, materia - al cărei caracter pozitiv l-a recunoscut Aristotel prin respingerea termenului democritean - platonic, *meè ón* (ceea ce nu este) şi pe care vrea s-o numească *stéreesis*, deoarece *in abstracto* ea este cugetată ca lipsită de orice formă, -, ca pe cea mai înaltă, forma gata în sine, lipsită de alterare, corespunzând ideii sau *aitía* lui Platon, între acestea statuează întregul imperiu de trepte al tuturor lucrurilor, în care şi între care mişcarea transportă de la cele inferioare la treptele mai înalte ale realităţii. Şi acestor diferite trepte ale firii le corespund de asemenea la Aristotel diferite trepte ale cunoştinţei. Materia, ca

*ámorphon, ápeiron* (nesfârşit) şi *aóriston* (nelimitat) este de asemenea cel *aeidés* (necorporal) şi cel *ágnooston* (necunoscut), divinitatea este obiectul celei mai înalte şi celei mai perfecte cunoştinţe, întrucât ştirea este îndreptată la *éidos* şi la *ousía*; lucrurile deveninde însă trebuie să fie înţelese, întrucât *éidos* al lor este dezvoltat din *hylee.*

# Wilhelm Windelband

**(1848-1915)**

Simt o plăcută îndatorire de a expune în câteva cuvinte viaţa şi opera filosofică a acestui distins cugetător german, care a ilustrat cu prelegerile sale catedrele de filosofie ale Universităţilor din Zürich, Freiburg, Strassburg şi Heidelberg, în acest din urmă oraş profesând după retragerea la pensie a profesorului său, Kuno Fischer, alt eminent filosof şi critic al operelor poetice ale lui Goethe şi Schiller. Date lămuritoare asupra concepţiei filosofiei istoriei a lui Wilhelm Windelband se pot găsi în *Revista de filosofie*, sub direcţia D-lui Profesor Universitar C. Rădulescu Motru, Vol. XIII (seria nouă) Nr.2, Aprilie-Iunie 1927, într-un studiu semnat de d-nul G. Bagdasar.

Întrucât Windelband a studiat de aproape filosofia în totalitatea ei, *Istoria filosofiei greceşti*, publicată de mine în traducerea de faţă după a patra ediţie germană, prelucrată de Albert Goedeckemeyer, prezintă o valoare deosebită, ca una ce este tratată din punctul devedere al unui cunoscător serios al cugetării omeneşti în toate direcţiile şi în toate vremurile. O înşirare a lucrărilor sale ne poate arăta aceasta: În colecţia „Cultura prezentului", partea I, capitolul V, este publicată *Filosofia nouă*, începând cu Renaşterea şi mergând până la Nietzsche şi filosofia valorilor. Prezentarea este făcută prin biografiile fiecărui filosof. Cum aceeaşi perioadă, de la Renaştere până la Hegel şi Herbart, este tratată în două volume. Şi aici este păstrată aceeaşi

tratare biografică, însă este pusă în legătură cu cultura generală şi cu ştiinţele speciale.

Conferinţele şi cuvântările ţinute de Windelband în diferite împrejurări asupra filosofiei şi asupra istoriei filosofiei au fost adunate şi publicate în două volume, sub titlul de *Praeludien.* Comoară de idei şi îndrumări pentru acei care doresc să cunoască metoda în filosofia nouă.

Un mic volum, cu titlul, *Filosofia în viaţa spiritului german în secolul al XIX-lea*, cuprinde cinci prelegeri ţinute în anul 1908 la Frankfurt, cu dorinţa de a contribui la limpezirea reprezentărilor asupra esenţei filosofiei şi asupra sarcinei sale plină de răspundere în viaţa de atunci a poporului german şi în cercuri mai largi.

Opera lui Wilhelm Windelband, care s-a bucurat şi se bucură de multă cercetare este *Manualul de istoria filosofiei*, publicat de către Erich Rothacker în ediţia a XII-a, revăzută (de la 23.000 până la 25.000 de exemplare). Cartea a fost publicată în 1889. Este o istorie a problemelor şi a noţiunilor produse pentru dezlegarea acestor probleme din vremea grecilor până în epoca contemporană.

Interes deosebit ne prezintă şi scrierea *Platon*, în care se tratează pe larg filosofia acestui genial gânditor.

Am avut norocul să ascult şi eu prelegerile acestui superior profesor, în vara anului 1907 la Universitatea din Heidelberg, din îndemnul şi în instructiva tovărăşie a P.C.S. Arhimandritul Iuliu Scriban. Vorbea tocmai despre filosofia grecească. Cu pregătirea avută de la profesorii mei din Bucureşti, am putut să-mi dau seama şi să preţuiesc valoarea ştiinţifică a profesorului de istoria filosofiei, Wilhelm Windelband.

# CUPRINS

**Ruşinea şi vinovăţia spiritului grec ..... 5**
**Lămuriri ..... 16**
**Observaţii preliminare ..... 18**
**Perioada ontologică ..... 29**
*Noţiunea geografică adevărată a Greciei* ..... 29
*Viaţa politică şi socială* ..... 30
*Cei şapte înţelepţi* ..... 31
*Ştiinţa grecească* ..... 32
*Religia grecilor* ..... 37
*Dezvoltarea filosofiei greceşti* ..... 39
**Filosofia naturii din Milet ..... 41**
*Thales (640/24-548/5).* ..... 41
*Anaximandru (611/10-547/6).* ..... 43
*Anaximene (588-528/5)* ..... 45
**Începuturile speculaţiei etico-religioase ..... 47**
*Xenophan (580/77-485)* ..... 49
**Contrastul fundamental metafizic ..... 52**
*Heraclit şi Parmenide* ..... 52
*Heraclit (544/1-488/1).* ..... 52
*Infiuenţa lui Heraclit: Hippasos din Metapont şi Alcmaion* ..... 57
*Parmenide din Elea (516/4-451/49).* ..... 59

**Lupta în jurul filosofiei naturii ..... 64**
*Empedocle din Agrigent (492-432)* ..... 65
*Zenon din Elea (590-530)* ..... 70
*Leucip* ..... 73
*Melissos* ..... 79
*Anaxagora* ..... 80
*Gorgias şi Protagora* ..... 85
**Perioada eudaimonologică ..... 88**
*Luminarea greacească şi Socrate* ..... 88
*Sofiştii* ..... 89
*Sofiştii şi filosofia naturii.* ..... 95
*Sofiştii şi pitogareii. Philolaos* ..... 97
*Sofiştii şi atomiştii. Democrit* ..... 101
*Filosofia lui Democrit* ..... 103
*Etica lui Democrit* ..... 107
*Sofiştii şi celelalte ştiinţe* ..... 109
*Socrate* ..... 111
**Elevii lui Socrate ..... 120**
*Introducere* ..... 120
*Şcoala din Megara* ..... 120
*Şcoala eleo-eretrică* ..... 122
**Cinicii şi cirenaicii ..... 124**
*Introducere* ..... 124
*Şcoala cinică* ..... 124
*Şcoala cirenaică* ..... 128
**Idealismul grecesc: PLATON ..... 134**
*Introducere* ..... 134
*Viaţa lui Platon* ..... 135
*Operele lui Platon* ..... 140
*Perioada socratică a lui Platon* ..... 145
*Despărţirea lui Platon de Socrate* ..... 147

*Filosofia şi ştiinţa* ..... 148
*Lumea ideilor şi lumea simţurilor* ..... 150
*Urmările asupra filosofiei lui Platon* ..... 152
*Doctrina ideilor şi Orfico-Pitagoreii* ..... 159
*Revizuirea doctrinei ideilor* ..... 163
*Filosofia naturii : Timaios* ..... 168
*Etica şi Statul* ..... 175
**Aristotel ..... 181**
*Introducere* ..... 181
*Vechea Academie* ..... 181
*Pitagoreii şi Academia* ..... 186
*Aristotel (384 - 322)* ..... 188
*Opera lui Aristotel* ..... 193
*Logica lui Aristotel* ..... 202
*Filosofia a doua* ..... 210
*Filosofia practică* ..... 226
*Prima filosofie* ..... 234
**Wilhelm Windelband ..... 238**

BIBLIOTECA
*FILOSOFIE*
MOLDOVA

**Din întinsa operă a cugetătorului german, care a studiat filosofia în totalitatea ei, vă prezentăm una dintre lucrările sale de referință. Abordarea, din punctul de vedere al unui cunoscător pertinent al cugetării omenești în toate direcțiile și în toate timpurile, a perioadei de aur a filosofiei grecești se constituie într-o contribuție de seamă la perceperea și valorificarea comorii gândirii antice.**

I.S.B.N. 973-572-025-6